Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

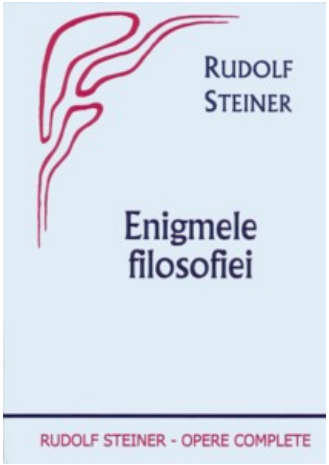
O expunere schiţată a istoriei acestora

GA 18

Traducere după:
Rudolf Steiner
DIE RÄTSEL DER PHILOSOPHIE
Editura Rudolf Steiner, Dornach/Elveţia 1974
GA 18

Traducător:
Petre Papacostea

Redactor:
Agenor Crişan



©2004 Editura TRIADE ClujNapoca
ISBN 973-8313-79-1

EDITURA TRIADE
Str. Cetăţii Nr. 9
400166 Cluj Napoca

Tel/Fax: 021.240.13.17
Mobil: 0740.216.020; 0745.086.007
www.edituratriade.ro
edituratriade@yahoo.com

CUPRINS

Prefaţa ediţiei din 1924

Prefaţa ediţiei din 1918

Prefaţa ediţiei din 1914

VOLUMUL I

Lămuriri privind liniile directoare ale expunerii

Concepţia despre lume a gânditorilor greci

Viaţa gândirii de la începutul cronologiei creştine până la Ioan Scotus sau Erigena

Concepţiile despre lume în Evul mediu

Concepţiile asupra lumii din epoca timpurie a dezvoltării gândurilor

Epoca lui Kant şi a lui Goethe

Clasicii concepţiei asupra lumii şi a vieţii

Concepţii reacţionare asupra lumii

Concepţiile radicale asupra lumii

VOLUMUL II

Observaţii introductive la reeditarea din 1914

Bătălia pentru spirit

Darwinismul şi concepţia despre lume

Lumea ca iluzie

Ecouri ale modului kantian de reprezentare

Concepţiile realităţii ştiinţifice asupra lumii

Concepţii idealiste moderne despre lume

Omul modern şi concepţia lui asupra lumii

Schiţa perspectivei unei antroposofii

Indicaţii asupra corecturilor, indicaţii bibliografice

Lămuriri cu privire la citatele din volumele I şi II

Registru de persoane

Ediţia operelor complete ale lui Rudolf Steiner

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

PREFAŢA EDIŢIEI DIN 1924

Când, în 1914, cu ocazia apariţiei ediţiei a doua a cărţii mele „Concepţii asupra vieţii şi lumii în secolul al XIX-lea" am dezvoltat-o şi transformat-o în actuala lucrare „Enigmele filosofiei", am vrut, de fapt, să arăt ce se prezintă, din concepţiile asupra lumii ivite în decursul istoriei, pentru cercetătorul de azi, în aşa fel încât, la ivirea enigmelor filosofice în propria lui gândire, acestea să poată fi adâncite cu ajutorul gândurilor cugetătorilor ce s-au perindat în decursul timpurilor în legătură cu aceleaşi enigme. O astfel de adâncire are, pentru cel aflat în cursul dobândirii de cunoştinţe filosofice, un caracter liniştitor.

Năzuinţa propriului său suflet dobândeşte un plus de forţă văzând cum s-a concretizat această năzuinţă şi la oameni cărora viaţa le-a făcut parte de puncte de vedere mai apropiate sau mai depărtate de ale lui. În acest fel am vrut să vin în ajutorul acelora care, ca o completare a propriilor lor căutări, au nevoie de prezentarea drumului istoric parcurs de filosofie în trecut.

O astfel de completare va fi căutată de cei care, urmându-şi propriul lor drum, ar dori să se simtă uniţi cu munca omenirii desfăşurată pe planul spiritual sau care ar vrea să vadă că munca proprie pe planul spiritual îşi are rădăcinile într-o necesitate sufletească într-adevăr generală. Ei pot vedea aceasta în cazul în care le va fi prezentată esenţa concepţiilor asupra lumii în devenirea lor istorică.

Însă o astfel de prezentare are, pentru mulţi cercetători, un caracter oarecum neliniştitor deoarece le trezeşte sentimentul îndoielii. Ei văd cum cugetătorii succesivi se află în dezacord fie cu gânditorii premergători, fie cu cei de după dânşii. Am dorit să prezint lucrurile în aşa fel încât această neliniştе să fie înlăturată printr-un alt sentiment. Să ne îndreptăm atenţia asupra a doi gânditori oarecare. La început antagonismul dintre ei este de-a dreptul stânjenitor. Apoi încercăm să le pătrundem gândirea şi descoperim că unul dintre ei ne îndreaptă atenţia, de fapt, asupra unui domeniu al vieţii cu totul diferit decât celălalt. Să presupunem că unul dintre aceştia a dezvoltat în sinea lui o anumită dispoziţie a sufletului care îi îndreaptă atenţia asupra modului în care se dezvoltă gândurile în activitatea lăuntrică a sufletului. Pentru el devine însă o enigmă faptul că această activitate sufletească lăuntrică ar urma să devină decisivă în procesul de cunoaştere al esenţei lumii exterioare. Acest punct de plecare îşi va imprima specificul său asupra întregii sale gândiri. El va vorbi cu vigoare despre esenţa creatoare a gândirii, astfel că tot ce spune va purta o amprentă idealistă. Un alt gânditor va îndrepta privirile asupra fenomenelor evidente din exterior. Gândurile, cu ajutorul cărora el cuprinde şi ajunge să cunoască aceste fenomene, nu se înfăţişează nicidecum în conştienţa lui cu forţa lor independentă. El va imprima enigmelor lumii o expresie care va conduce la domeniul în care înseşi temeliile universului au un aspect ce aminteşte de lumea senzorială.

Dacă abordăm devenirea istorică a concepţiilor asupra lumii cu anumite premise – care rezultă dintr-o astfel de orientare a gândurilor – în ceea ce priveşte caracterul anihilator reciproc al acestor concepţii, ne putem înălţa cu gândirea proprie până la a descoperi factorul comun care le slujeşte ambelor de suport.

Hegel şi Haeckel, comparaţi între ei, prezintă la prima vedere cel mai desăvârşit antagonism. Adâncindu-ne în opera lui Hegel, vom putea parcurge împreună cu el drumul unui om ce trăieşte cufundat cu totul în gânduri. El percepe gândul ca pe ceva ce îi preface propria fiinţă în realitate. Văzându-se în faţa naturii, el se întreabă: ce relaţie are, de fapt, natura cu lumea gândului? Ne vom putea asocia gândirii sale dacă vom intui caracterul relativ îndreptăţit şi rodnic al unei astfel de dispoziţii sufleteşti. Aprofundându-l pe Haeckel, vom putea reparcurge şi cu dânsul o porţiune a drumului urmat de el. El poate vedea numai cum este şi cum se transformă ceea ce este accesibil simţurilor. În această existenţă şi transformare percepe el ceea ce poate fi, pentru el, realitatea. El era satisfăcut numai când putea încadra întregul om – până sus, în activitatea gândirii – în această *existenţă* şi transformare. Indiferent de faptul că Haeckel l-ar considera pe Hegel drept un om care manipulează noţiuni nefondate, fără a lua în considerare realitatea, sau că Hegel – dacă ar fi ajuns să-l cunoască – ar fi văzut în Haeckel o personalitate ce şi-a pierdut facultatea de a vedea existenţa reală, cel ce se poate cufunda în ambele moduri de a gândi, va afla la Hegel posibilitatea întăririi gândirii autonome, iar la Haeckel capacitatea de a observa, printre formaţiile eterogene ale naturii, relaţii care pun gândirii umane întrebări semnificative. Puşi în acest fel unul lângă celălalt şi comparaţi, Hegel şi Haeckel nu pot genera în noi nici o îndoială neliniştitoare, ci ne vor permite să recunoaştem din câte direcţii diferite lăstăreşte viaţa.

Din astfel de consideraţiuni a rezultat poziţia de pe care mi-am elaborat expunerea problemelor. Nu am urmărit atenuarea antagonismelor ce au însoţit desfăşurarea în istorie a dezvoltării concepţiilor despre lume, dar am vrut să evidenţiez şi ceea ce este valabil în cadrul contradicţiilor întâlnite.

Numai cineva care nu ar putea recunoaşte rodnicia unei astfel de tratări a ceea ce este pozitiv mi-ar putea reproşa – după părerea mea – faptul că tratez în această carte pe Hegel şi Haeckel astfel încât în lucrările lor este evidenţiat numai ceea ce acţionează în mod pozitiv şi nu negativ.

Aş mai adăuga câteva cuvinte despre ceva ce nu se referă direct la cele expuse în această carte, care însă se leagă cu conţinutul ei. Prezenta carte este una dintre lucrările mele folosită ca exemplu de persoane care vor să descopere contradicţii în evoluţia concepţiei mele despre lume. Cu toate că ştiu că la originea observaţiilor critice respective se află cu totul altceva decât intenţia de a căuta adevărul, doresc totuşi să spun ceva şi referitor la aceste afirmaţii. Se spune, bunăoară, că în capitolul despre Haeckel se foloseşte un ton de parcă textul respectiv ar fi fost scris de cel mai convins şi ortodox haeckelian. Însă cel ce va citi cele scrise tot în această carte despre Hegel, cu greu va mai putea menţine o astfel de afirmaţie. Privind însă lucrurile în mod superficial, s-ar părea că un om care s-a exprimat la adresa lui Haeckel aşa cum am făcut-o eu în această carte a trebuit să treacă printr-o metamorfoză spirituală totală, dacă, ulterior, a publicat cărţi ca: ***Ştiinţa ocultă***, ***Cum se dobândesc cunoştinţe despre lumile superioare?*** ş.a.m.d.

Însă acest lucru va fi apreciat într-un mod just numai dacă se va ţine seama de faptul că lucrările ulterioare – care le contrazic în aparenţă

pe cele anterioare – au fost generate, de fapt, de una şi aceeaşi concepţie spirituală despre lumea spiritului. Cel ce vrea să aibă sau să păstreze o astfel de concepţie va trebui să-şi dezvolte capacitatea integrării sale absolut obiective în tot ceea ce cercetează, suprimând, concomitent, orice sentiment de simpatie sau antipatie proprie faţă de obiectul cercetării sale. Expunând gândirea haeckeliană, el va trebui să se poată transpune cu adevărat în acest mod de gândire. Tocmai din această capacitate de transpunere în ceva aflat în afara lui va extrage facultatea intuirii spirituale. Modul meu de a expune şi de a compara diferitele concepţii asupra lumii îşi are originea în orientarea mea în direcţia unei concepţii spirituale. Dacă cineva ar vrea numai să teoretizeze într-un sens sau altul despre spirit, acela nu trebuie să se fi transpus nicicând în modul de gândire materialist. El se va putea mulţumi cu citarea tuturor argumentelor justificate împotriva materialismului, dirijându-şi expunerea privind această concepţie în aşa fel încât să dezvăluie fondul tuturor afirmaţiilor nejustificate. Însă dacă cineva ar vrea să acţioneze în sensul concepţiei spirituale, va trebui să poată gândi cu idealistul în mod idealist, iar cu materialistul în mod materialist. Pentru că numai în acest fel se va activa în el acea însuşire a sufletului care se poate implica în concepţia spirituală asupra lucrurilor.

S-ar putea însă replica: printr-o astfel de tratare a celor expuse, cartea îşi pierde caracterul unitar. Este o părere pe care nu mi-o însuşesc. Evenimentele istorice sunt redate cu atât mai fidel cu cât sunt lăsate să vorbească mai mult ele însele. Iar în ceea ce priveşte combaterea sau transformarea materialismului într-o imagine caricaturală, aşa ceva nu poate fi menirea unei expuneri istorice. Pentru că el are justificarea sa chiar dacă este limitată. Nu ne vom afla pe un drum greşit dacă vom expune în mod materialist evenimentele condiţionate material; vom ajunge însă pe un drum greşit numai dacă nu vom înţelege că urmărirea interacţiunilor materiale călăuzeşte până la urmă, inevitabil, la intuirea spiritului. A susţine că creierul nu este condiţia fundamentală, fără de care nu poate exista o gândire îndreptată asupra a ceea ce este accesibil simţurilor, este o rătăcire; o altă rătăcire este aceea de a considera că spiritul nu este creatorul creierului, prin care el se revelează în lumea fizică prin formarea gândurilor.

Goetheanum, în Dornach, lângă Basel.
Noiembrie 1923 Rudolf Steiner

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

PREFAŢA EDIŢIEI DIN 1918

Gândurile care au generat şi care alcătuiesc substanţa expunerilor făcute în această carte sunt menţionate în prefaţa ediţiei din 1914, care urmează după prezenta. La cele spuse atunci, aş dori să mai adaug ceva ce se află în legătură cu o întrebare care trăieşte mai mult sau mai puţin conştient în sufletul tuturor celor care iau în mână o carte privind „Enigmele filosofiei". Este întrebarea referitoare la relaţia existentă între consideraţia filosofică şi *viaţa* nemijlocită. Oricare gând filosofic, ce nu este pretins de viaţa însăşi, este condamnat să rămână steril, chiar dacă mai reuşeşte să atragă, un timp oarecare, pe ici pe colo, câte un om dotat cu înclinaţii spre meditare. Un gând rodnic trebuie să-şi aibă rădăcinile în procesele evoluţiei pe care le parcurge omenirea în cursul devenirii sale istorice. Dacă cineva vrea să descrie istoria dezvoltării gândirii filosofice dintr-un anumit punct de vedere, el nu se poate lăsa condus decât de astfel de gânduri cerute de viaţă. Acestea trebuie să fie gânduri care, transpuse în atitudinea faţă de viaţă, să-l pătrundă pe om în aşa fel încât acesta să afle în ele forţa necesară dirijării cunoaşterii sale, precum şi să-i poată fi sfetnici şi ajutoare de nădejde în rezolvarea problemelor existenţei sale. Concepţiile filosofice asupra lumii au luat naştere tocmai pentru că omenirea are nevoie de astfel de gânduri. Dacă cerinţelor vieţii cotidiene li s-ar putea face faţă şi fără astfel de gânduri, atunci omul nu ar mai fi fost nicicând motivat lăuntric pentru a se gândi la „Enigmele filosofiei". O epocă pătrunsă de aversiune faţă de o astfel de gândire demonstrează, prin aceasta, numai că nu simte nevoia organizării *vieţii* omului în aşa fel, încât aceasta să se manifeste, în toate direcţiile, conform misiunii sale. Însă această aversiune se răzbună ulterior în decursul evoluţiei omului, căci, în astfel de epoci, viaţa rămâne sărăcăcioasă. Dar oamenii nu remarcă această sărăcie spirituală, pentru că nu vor să ştie nimic despre nevoile lor sufleteşti care sunt totuşi prezente în adâncimile fiinţei lor, nevoi pe care ei refuză să le satisfacă. O epocă următoare scoate apoi la iveală aceste neîmpliniri. Nepoţii descoperă, în aspectul vieţii lor necorespunzătoare, deficienţe pricinuite de omisiunile bunicilor lor. Neîmplinirea epocii anterioare devine evidentă prin forma nedesăvârşită a vieţii din epoca în care trăiesc nepoţii. Filosofia trebuie să acţioneze în viaţa luată în *integralitatea* ei; este adevărat că împotriva acestei necesităţi se poate păcătui; dar păcatul produce în mod necesar efecte.

Mersul dezvoltării gândirii filosofice, existenţa „Enigmelor filosofiei", le vom înţelege numai dacă vom intui sarcina care revine cercetării filosofice a lumii în vederea asigurării unei existenţe umane depline. Un astfel de sentiment a fost cel care m-a determinat să scriu despre evoluţia „Enigmelor filosofiei". Descriind această evoluţie, am încercat să scot în evidenţă faptul că acest sentiment este lăuntric justificat.

În cugetul unora dintre cititorii acestei cărţi va exista a priori o reţinere în legătură cu acest sentiment, care are *aparenţa* unui fapt real. Cercetarea contemplativ-filosofică a lumii trebuie să fie o necesitate vitală: şi totuşi, în decursul dezvoltării sale, gândirea omului nu ne oferă rezolvări univoce ale „Enigmelor filosofiei", ci dimpotrivă, sunt formulate diferite soluţii care se află între ele într-o aparentă şi totală contradicţie. Există multe lucrări de istorie care ar vrea să facă inteligibile – printr-o prezentare exterioară a dezvoltării – contradicţiile acumulate. Însă ele nu conving. Evoluţia trebuie luată mult mai serios în considerare decât se face de obicei, dacă vrem să ne clarificăm în acest domeniu. Trebuie să ajungem la recunoaşterea faptului că nu poate exista nici un fel de gând apt să rezolve o dată pentru totdeauna, într-un mod exhaustiv, enigmele lumii. În gândirea umană are loc mai de grabă un proces conform căruia o idee dobândită devine curând o enigmă nouă. Cu cât o idee este mai importantă, cu cât aruncă mai multă lumină într-o anumită epocă, cu atât devine ea mai enigmatică, mai discutabilă şi mai discutată într-o epocă următoare. Cel ce vrea să considere istoria dezvoltării gândirii umane într-un mod realist trebuie să fie capabil de a admira măreţia ideii unei epoci, dar totodată de a manifesta aceeaşi însufleţire şi atunci când, într-o epocă ulterioară, va vedea aceeaşi idee dezvăluindu-şi întreaga ei imperfecţiune. El trebuie să fie în stare a gândi chiar despre o concepţie care este şi a lui că, în viitor, ea va fi înlocuită cu o alta, de natură cu totul diferită. Însă acest gând nu trebuie să-l abată de la deplina recunoaştere a „justeţii" concepţiei cucerite de dânsul. Mentalitatea care consideră că ideile anterioare ar fi scoase din circulaţie prin alte idei mai „perfecte", nu ajută cu nimic la înţelegerea evoluţiei filosofice a omenirii. Am încercat să înţeleg mersul evoluţiei gândirii umane prin pătrunderea sensului pe care-l are combaterea filosofică a concepţiei unei epoci anterioare de către concepţia epocilor următoare. Ideile rezultate dintr-o astfel de înţelegere, le-am formulat în explicaţiile introductive din capitolul „Indicaţii orientative asupra liniilor directoare ale expunerii". Aceste idei sunt de aşa natură, încât în mod firesc trebuie să întâmpine o anumită rezistenţă. La o primă vedere, ele apar ca şi cum ar fi fost consecinţa unei „întâmplări", iar apoi aş fi vrut să forţez expunerea întregii istorii a filosofiei într-un mod fantezist. Nu pot face altceva decât să sper că până la urmă se va descoperi totuşi că aceste idei nu au fost elaborate anterior şi impuse cu forţa apoi procesului de dezvoltare a filosofiei, ci că ele au fost obţinute în acelaşi fel cum îşi află şi biologul legile sale. Ele au rezultat din *observarea* evoluţiei gândirii filosofice. Şi nimeni nu are dreptul de a recuza rezultatele unei cercetări numai pe motivul că ar contrazice unele idei preconcepute, considerate a fi singurele juste, elaborate sub influenţa unei anumite înclinaţii a propriei gândiri. Superstiţia – căci păreri ca cele ce urmează se învederează a fi chiar nişte superstiţii – cum că în cadrul devenirii istorice a omenirii *nu* ar putea exista forţe care se revelează într-un mod specific, în decursul unor epoci clar delimitate, şi care în mod logic şi raţional domină pline de viaţă evoluţia gândurilor omeneşti, va fi opusă expunerii mele. Forma şi conţinutul celor spuse de mine mi s-au impus ca urmare a faptului că observarea evoluţiei gândirii umane mi-a demonstrat tocmai existenţa unor astfel de forţe; dar şi pentru că această observare mi-a arătat că istoria filosofiei devine o ştiinţă abia atunci când nu se mai dă speriată înapoi de la recunoaşterea existenţei unor astfel de forţe.

Mi se pare că *în prezent* este posibil să dobândeşti faţă de „Enigmele filosofiei" o atitudine rodnică pentru viaţă numai dacă cunoşti forţele care au dominat epocile trecute. Mai mult decât în cazul altei ramuri a cercetării istorice, când este vorba de istoria gândirii umane, singura posibilitate a înţelegerii ei juste constă în a lăsa ca prezentul să crească de la sine din trecut. Pentru că temelia înţelegerii, care proiectează asupra trecutului o lumină justă, se află în cuprinderea cu mintea a acelor idei care corespund cerinţelor prezentului. Celui care nu poate dobândi un punct de vedere al concepţiei sale asupra lumii corespunzător forţelor care pun în mişcare propria lui epocă, va trebui să-i rămână în mod firesc ascuns şi sensul vieţii spirituale din trecut. Nu vreau să decid aici dacă în vreun alt domeniu al cercetării istorice ar putea exista o expunere rodnică fără să asocieze cel puţin o *perspectivă* asupra conjuncturii prezentului. Însă, în domeniul istoriei gândirii, o astfel de expunere nu poate fi decât sterilă. Pentru că în cazul acesteia, subiectul examinat trebuie să se afle în mod obligatoriu în legătură

directă cu viaţa. Iar această viaţă, în care gândul devine *practică de viaţă*, poate fi numai cea a prezentului.

În cele de mai sus am dorit să caracterizez sentimentele care au generat prezenta expunere a „Enigmelor filosofiei”. Scurtul răstimp scurs de la apariţia ultimei ediţii nu oferă nici un motiv pentru efectuarea vreunei modificări sau adăugiri suplimentare.

Mai 1918 Rudolf Steiner

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

PREFAŢA EDIŢIEI DIN 1914

Când m-am apucat de redactarea lucrării „Concepţii asupra vieţii şi lumii din secolul al XIX-lea”, carte care a şi apărut în anul 1901, nu aveam intenţia să scriu, la începutul secolului nostru, o „carte ocazională”. Propunerea ce mi s-a făcut, de a colabora la editarea unei culegeri de lucrări, n-a însemnat pentru mine nimic mai mult decât un imbold venit din afară în vederea sintetizării unor rezultate dobândite de mine mai demult, pentru uzul meu personal, în legătură cu evoluţia filosofiei de la Kant încoace, rezultate pe care tocmai mă străduiam să le public. Când a devenit necesară reeditarea acestei cărţi, după ce conţinutul ei mi s-a perindat din nou prin faţa ochilor, mi s-a format convingerea că ceea ce fusese de fapt urmărit cu ocazia primei redactări putea fi atins şi concretizat numai printr-o lărgire esenţială a expunerii făcute cu acea primă ocazie. Mă limitasem atunci numai la caracterizarea ultimilor o sută treizeci de ani de dezvoltare a filosofiei. O astfel de limitare era justificată, pentru că dezvoltarea respectivă cuprinde în sine într-adevăr ceva complet, ceva rotunjit, care putea fi caracterizat chiar şi dacă nu s-ar fi scris o „carte a secolului”. Însă concepţiile filosofiei acestei ultime epoci vieţuiau latent în sufletul meu ca nişte sunete fundamentale, în aşa fel încât, expunând probleme filosofice, le simţeam cum reverberau împreună cu încercările mele de a rezolva problemele filosofice legate de evoluţia de la începuturi a concepţiilor asupra lumii. Acest sentiment s-a intensificat şi permanentizat când am trecut la prelucrarea vechii ediţii. Iată, în acest fel, a fost indicat motivul pentru care s-a renunţat la reeditarea vechii cărţi, şi s-a trecut la elaborarea uneia noi. Esenţa conţinutului vechii cărţi a fost de fapt păstrată întru totul, s-a mai adăugat însă ca introducere o scurtă expunere asupra evoluţiei filosofiei începând din veacul al şaselea de dinainte de Christos, urmând ca, în volumul al doilea, caracterizarea filosofiilor să fie continuată până în prezent. În plus, scurtele observaţii de la sfârşitul celui de-al doilea volum, care purtaseră anterior titlul de „Perspective”, vor fi reformulate printr-o expunere mai detaliată a perspectivelor cunoaşterii filosofice actuale. S-ar putea face, firește, unele obiecţii împotriva compunerii actuale a cărţii, pentru că volumul expunerilor iniţiale nu a fost redus, iar în ceea ce îi priveşte pe filosofii din veacul al şaselea de dinainte de Christos până la cei din secolul al nouăsprezecelea de după Christos, aceştia au fost prezentaţi numai în rezumate extrem de scurte. Însă pentru că ţelul meu *nu este numai* acela de a prezenta un scurt rezumat al istoriei problemelor filosofice, ci de a vorbi despre aceste probleme şi de încercările de a le soluţiona tocmai prin examinarea lor istorică, am considerat că este just să rezerv o desfăşurare mai amănunţită a prezentării pentru ultima perioadă analizată. Felul în care au fost considerate şi prezentate aceste probleme de filosofii secolului al XIX-lea este încă apropiat de acela al curentelor de gândire obişnuite şi de necesităţile filosofice actuale. Ceea ce a precedat semnifică pentru viaţa sufletească actuală ceva asemănător numai în măsura în care aruncă lumină asupra ultimei perioade. „Perspectivele” de la sfârşitul celui de al doilea volum au izvorât din aceeaşi năzuinţă de a dezvolta filosofia însăşi prin expunerea istoriei filosofiei.

S-ar putea să fie resimţită ca o lipsă, absenţa din această carte a unor amănunte, cum ar fi bunăoară părerile lui Hobbes sau a multor altora, şi care ar putea fi aflate fără nici o dificultate în orice „Istorie a filosofiei”. Scopul meu nu era însă citarea tuturor părerilor filosofice, ci expunerea desfăşurării evoluţiei problemelor filosofice. În cadrul unei astfel de expuneri, citarea unei păreri filosofice ivite pe parcursul istoriei ar fi nepotrivită dacă esenţialul părerii respective se află caracterizat într-un alt context.

Celui ce ar vrea să descopere în această carte o dovadă în plus cum că în decursul anilor mi-aş fi „modificat” propriile mele concepţii, aceluia desigur că nu-i voi putea scoate din cap o astfel de „părere” nici atrăgându-i atenţia asupra faptului că expunerea sistemelor filosofice făcută de mine în ediţia primă a lucrării „Concepţii asupra vieţii şi lumii” – cu toate că între timp a fost mult *dezvoltată şi adăugită* – a fost înglobată *nemodificat*, cuvânt cu cuvânt, în noua ediţie. Modificările neînsemnate care apar în unele locuri izolate, mi-au părut a fi necesare nu pentru că aş fi simţit nevoia – după cincisprezece ani – să expun câte ceva altfel decât anterior, ci pentru că am descoperit că modificarea parţială a modului de a mă exprima este impusă de contextul mai larg în care apar în noua carte unele idei, în timp ce în ediţia anterioară nu era încă vorba de evidenţierea unei astfel de conjuncturi. Vor exista însă desigur întotdeauna unii oameni care în scrierile succesive ale unui autor ar dori să descopere cu plăcere contradicţii, evident din cauză că nu pot sau nu vor să ia în considerare într-un mod just *dezvoltarea*, ce nu poate fi trecută cu vederea, a năzuinţei de a cunoaşte a unei astfel de personalităţi. Faptul că în cadrul unei astfel de dezvoltări, câte ceva se spune în alt mod decât anterior, nu înseamnă neapărat o contradicţie, ci se datorează dezvoltării vii a unei personalităţi. Pentru a nu fi traşi la răspundere – de oameni care ignoră acest lucru – şi a nu fi învinuit de schimbarea părerilor, ar trebui să se repete mereu aceleaşi idei.

Aprilie 1914 Rudolf Steiner

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

VOLUMUL I

LĂMURIRI PRIVIND LINIILE DIRECTOARE ALE EXPUNERII

Dacă urmărim munca spirituală depusă de oameni pentru dezlegarea enigmelor lumii şi a problemelor vieţii, vom vedea că sufletului aflat în contemplare i se impun mereu cuvintele înscrise pe frontispiciul templului lui Apollo, ca o maximă: „*Cunoaşte-te pe tine însuţi*". Faptul că la reprezentarea acestor cuvinte sufletul omului poate resimţi o anumită influenţă, constituie temelia unei concepţii despre lume. Fiinţa unui organism viu poartă în sinea ei necesitatea perceperii senzaţiei de foame; însă pe o anumită treaptă a evoluţiei sale fiinţa sufletului uman mai produce o necesitate asemănătoare, care se exprimă prin nevoia de a prelua de la viaţă un bun de natură spirituală care corespunde cerinţei interioare sufleteşti ca alimentul foamei: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Această simţire poate acţiona atât de profund asupra sufletului încât el trebuie să gândească: Sunt *cu adevărat* om abia după ce în lăuntrul meu voi dezvolta o relaţie cu lumea care-şi are caracteristica sa fundamentală exprimată prin dictonul „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Sufletul poate ajunge până acolo încât să considere această simţire ca *trezirea* sa din visul vieţii pe care l-a parcurs anterior trăirii străbătută de acest sentiment.

În prima parte a vieţii sale omul se dezvoltă în aşa fel încât i se întăreşte puterea memoriei cu ajutorul căreia, în viaţa de mai târziu, îşi aminteşte de întâmplările prin care a trecut până la un anumit punct al perioadei copilăriei sale. Ceea ce s-a întâmplat *înainte* de acest punct este perceput de el ca vis al vieţii din care s-a trezit. Sufletul omului n-ar fi ceea ce trebuie să fie dacă din trăirile confuze ale copilăriei n-ar răsări şi creşte această capacitate a memoriei. Pe o treaptă mai elevată a existenţei sale, omul poate gândi într-un mod asemănător la trăirea stării „Cunoaşte-te pe tine însuţi". El poate simţi că nu tot ce este reprezintă vieţuiri ale sufletului corespund înclinaţiilor sale, care nu se trezesc din visul vieţii prin această trăire.

Diferiţi filosofi au subliniat în repetate rânduri că sunt puşi în încurcătură când trebuie să răspundă la întrebarea: „Ce este filosofia în adevăratul sens al cuvântului?". Un lucru este însă cert, că în filosofie trebuie văzută o formă deosebită de a da satisfacţie acelei necesităţi sufleteşti umane care-şi stabileşte revendicarea prin „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Putem cunoaşte existenţa acestei revendicări după cum ştim ce este foamea, cu toate că am ajunge poate în încurcătură dacă ar trebui să formulăm o explicaţie, satisfăcătoare pentru toţi oamenii, a senzaţiei de foame.

O idee de acest fel s-a manifestat în sufletul lui Fichte, când a spus: „Omul îşi alege filosofia în funcţie de propriile sale însuşiri". Încurajaţi de astfel de gânduri, ne putem apropia de examinarea încercărilor făcute în decursul istoriei pentru aflarea unei rezolvări mulţumitoare a enigmelor filosofiei. În aceste încercări vom descoperi apoi relevări ale însăşi entităţii umane. Pentru că deşi – atunci când vrea să vorbească în calitate de filosof – omul caută să reducă la tăcere propriile sale interese, totuşi, într-o concepţie filosofică apare cu totul nemijlocit ceea ce poate face din sine însăşi *personalitatea umană* prin desfăşurarea forţelor sale primordiale proprii.

Din acest punct de vedere, cercetarea realizărilor filosofice în problema enigmelor lumii poate trezi anumite speranţe. Se poate adică trage concluzia că prin aceste cercetări se obţin anumite rezultate în legătură cu natura evoluţiei sufletului omenesc. Iar autorul acestei cărţi crede că în decursul studierii concepţiilor filosofice apusene a obţinut astfel de rezultate. I s-a dezvăluit existenţa a patru epoci, ce pot fi deosebite cu claritate în cadrul dezvoltării străduinţelor filosofice ale omenirii. Autorul a trebuit să stabilească diferenţe între aceste epoci, tot atât de caracteristic exprimate pe cât de clar sunt definite deosebirile dintre speciile unui regn al naturii. Aceasta l-a călăuzit la recunoaşterea faptului că istoria dezvoltării filosofice a umanităţii aduce dovada existenţei unor impulsuri obiective, care se dezvoltă pe măsura trecerii timpului cu totul independent de voinţa oamenilor. Ceea ce oamenii produc în calitate de filosofi apare ca manifestarea dezvoltării acestor impulsuri care acţionează în subsolul istoriei exterioare. Se impune convingerea că un astfel de rezultat este obţinut prin cercetarea *imparţială* a realităţilor istorice, la fel cum poate decurge şi cunoaşterea unor legi ale naturii din observarea atentă a fenomenelor naturii. Autorul acestei cărţi crede că nu a fost ademenit de nici un fel de părere preconceptă de construire arbitrară a devenirii istorice, ci că faptele *constrâng* la recunoaşterea rezultatelor de felul celor amintite mai sus.

Este evident că dezvoltarea strădaniilor filosofice umane permite împărţirea în epoci istorice, fiecare având o durată de şapte până la opt secole. În fiecare dintre aceste epoci, sub aparenţa istoriei exterioare acţionează un alt impuls spiritual, care iradiază oarecum personalitatea umană în interior, impuls care, prin propria sa evoluţie, atrage după sine progresul filosofării umane.

Din cuprinsul cărţii urmează să reiasă modul cum vorbesc faptele reale în favoarea delimitării acestor epoci. În măsura în care îi va fi posibil, autorul doreşte să lase să vorbească înseşi faptele. În prezentul capitol sunt prezentate numai unele linii directoare care *nu au stat* la baza cercetării care a condus la scrierea acestei cărţi, *ci care s-au conturat ca rezultat* al acestei cercetări.

Ar putea exista părerea că locul potrivit al acestor „linii directoare" ar fi abia la sfârşitul cărţii, pentru că veridicitatea lor ar rezulta numai din conţinutul celor spuse anterior. Ele trebuie totuşi să preceadă ca o *comunicare provizorie*, deoarece justifică structurarea lăuntrică a întregii expuneri. Căci, deşi aceste linii directoare au rezultat pentru autorul cărţii ca o concluzie a cercetărilor întreprinse, ele se aflau totuşi în mod firesc în spiritul său încă înaintea expunerii conţinutului cărţii, fiind decisive pentru scrierea ei. Pentru cititor poate fi însă important să nu afle abia la sfârşitul unei cărţi *de ce* şi-a expus autorul opiniile sale într-un anumit fel, ci de a-şi putea formula deja în timpul citirii o părere asupra modului autorului de a-şi expune opiniile din punctul său de vedere. Totuşi, aici nu va fi comunicat decât ceea ce este luat în considerare pentru structurarea interioară a expunerilor.

Prima epocă a dezvoltării ideilor filosofice începe în antichitatea elenă. Ea poate fi urmărită istoric-retrospspectiv cu claritate până la Pherekydes din Syros şi Thales din Milet, terminându-se o dată cu ivirea timpurilor în care avea loc întemeierea creştinismului. Aspiraţia spirituală a omenirii manifestă în această epocă un caracter fundamental deosebit de cel al timpurilor precedente. Este epoca în care

gândirea omului se află în curs de trezire. Anterior, sufletul uman vieţuia în reprezentări metaforice (simbolice) despre lume şi existenţă. Oricât am vrea să le dăm dreptate celor ce ar dori să vadă o viaţă a gândirii filosofice anterioară timpurilor dinaintea grecilor, totuşi, o cercetare imparţială nu ne permite s-o facem. Începutul filosofiei formulate în gânduri adevărate trebuie să fie plasat în Grecia. Ceea ce în contemplările orientale şi egiptene pare a fi asemănător unor elemente ale gândirii nu este, la un examen temeinic, decât imagine, simbol. Năzuinţa de a recunoaşte interdependenţele existente în lume prin ceea ce ar putea fi numit, în prezent, gânduri, s-a născut în Grecia. Atâta timp cât sufletul omului îşi reprezintă fenomenele lumii prin imagini, el se simte încă intim legat de ele. Sufletul se simte ca fiind o parte a organismului universal şi nu ca o entitate independentă de acest organism. Când gândul se trezeşte în lipsa sa de imagine, el resimte separaţia dintre suflet şi lume. Gândul devine educatorul său spre independenţă. Dar grecul vieţuieşte gândul altfel decât omul actual. Acesta este un fapt trecut, de obicei, cu vederea. Grecul simţea gândul aşa cum simţim astăzi o percepţie senzorială, aşa cum resimţim „roşu" sau „galben". Aşa cum atribuim astăzi unui „obiect" perceperea culorii sale sau a sunetelor emise de el, la fel vedea grecul gândul *în şi prin* lumea obiectelor. Din această cauză gândul mai rămâne în acest timp legătura care uneşte sufletul cu lumea. Desfacerea sufletului de lume abia începe, încă nu este desăvârşită. De fapt, sufletul vieţuieşte gândul în sinea lui; însă el trebuie să accepte că l-a primit din lume, din care cauză el se poate aştepta ca trăirea gândului să-i dezvăluie enigmele lumii. În cadrul unei astfel de trăiri a gândului se desăvârşeşte dezvoltarea filosofiei, care începe cu Pherekydes şi Thales, atinge punctul culminant prin Platon şi Aristotel, pentru ca după aceea să decadă, aflându-şi sfârşitul în timpul întemeierii creştinismului. Din temeliile dezvoltării spirituale, viaţa gândului se revarsă în sufletele umane, generând în ele concepţii filosofice, care le educă să-şi resimtă independenţa faţă de lumea exterioară.

În timpul creştinismului incipient începe o nouă epocă. Sufletul omului nu mai poate simţi gândul ca percepţie venită din lumea exterioară. El simte acum gândul ca pe un produs al propriei sale fiinţe (lăuntrice). Un impuls, cu mult mai puternic decât era viaţa gândului, radiază din temeliile devenirii spirituale şi pătrunde înlăuntrul sufletului. Conştienţa de sine se trezeşte abia acum în omenire, într-un mod care corespunde esenţei propriu-zise a acestei conştienţe de sine. Ceea ce fusese trăit de oameni anterior, a fost numai prevestirea a ceea ce urma să fie denumit conştienţa de sine trăită lăuntric în sensul cel mai profund. Se poate nutri speranţa că cercetarea viitoare a dezvoltării spirituale va denumi perioada indicată mai sus „timpul trezirii conştienţei de sine". În adevăratul sens al cuvântului, de-abia acum devine omul conştient de întreaga dimensiune a vieţii sufletului său ca „Eu". Spiritele filosofice ale acelui timp resimt întreaga pondere a acestui fapt mai degrabă într-un mod confuz. Acest caracter confuz îi este imprimat năzuinţei filosofice aproximativ până la apariţia lui Scotus Erigena (m. 877 d. Chr.). Filosofii acestui timp se cufundă cu gândirea lor filosofică în întregime în reprezentarea religioasă. Prin această reprezentare, sufletul omului – care datorită trezirii conştiinţei de sine se vede pus cu totul pe propriile sale picioare – caută să dobândească conştienţa propriei sale integrări în viaţa macroorganismului lumii. Gândul devine un simplu mijloc de exprimare a concepţiei, dobândite din izvoare religioase, asupra raportului dintre sufletul omului şi Univers. Inclus în această concepţie, hrănit de reprezentarea religioasă, viaţa gândului creşte ca germen vegetal din sânul pământului, până răsare din acesta. În filosofia elenă, viaţa gândului îşi dezvoltă propriile sale forţe; ea călăuzeşte sufletul omului până la resimţirea independenţei sale; atunci, din subsolul spiritului irumpe înlăuntrul omenirii ceea ce este de o cu totul altă natură decât viaţa gândului, adică ceea ce împlineşte sufletul cu o trăire lăuntrică nouă, ceea ce îi permite să conştientizeze că este o lume proprie bazată pe propriul ei centru de greutate. Conştienţa de sine este la început *trăită, încă nu este cuprinsă cu gândul*. În căldura conştienţei religioase, gândul se dezvoltă în taină mai departe. În acest fel se derulează primele şapte până la opt secole de după întemeierea creştinismului.

Epoca următoare prezintă un caracter cu totul diferit. Filosofii de frunte simt cum reînvie forţa vieţii gândului. Sufletul omenesc a consolidat lăuntric independenţa trăită de-a lungul secolelor. El începe să se întrebe: oare ce este de fapt însuşirea lui primordială, şi descoperă că aceasta este viaţa gândului. Toate celelalte îi sunt date dinafară; însă gândul îl produce din temeliile propriei sale individualităţi, astfel că, în decursul acestei operaţiuni, sufletul omului este prezent cu întreaga lui conştienţă. În sufletul omului se naşte imboldul dobândirii prin gânduri a unei cunoaşteri cu ajutorul căreia se poate lămuri în ceea ce priveşte raportul său cu lumea. Cum se poate exprima în viaţa gândului ceva ce nu este născocit numai de suflet? Aceasta devine întrebarea care îi preocupă cel mai mult pe filosofii de atunci. Curentele spirituale ale nominalismului, realismului, scolasticii, misticii medievale: ele sunt cele care dezvăluie caracterul fundamental al filosofiei epocii respective. Sufletul omului încearcă să dovedească caracterul real al vieţii gândului.

După derularea celei de a treia epoci are loc o modificare a caracterului străduaniei filosofice. Conştienţa de sine a sufletului s-a întărit datorită muncii lăuntrice de veacuri, care a fost depusă în legătură cu examinarea realităţii vieţii gândului. A fost însuşită simţirea vieţii gândului legată de esenţa sufletului şi perceperea, prin această legătură, a unei certitudini lăuntrice a existenţei. Pe cerul spiritului luminează ca un astru uriaş, ca un semn distinctiv al acestei trepte de dezvoltare, cuvintele: „Cuget, deci exist" ale lui Descartes (1596-1650). Este intuită revărsarea esenţei sufletului în viaţa gândului; şi, în cunoaşterea acestei revărsări, oamenilor li se pare că au parte de trăirea adevărată a existenţei sufletului însuşi. În lăuntrul acestei existenţe întrezărite în viaţa gândului este resimţită o siguranţă aşa de mare, încât se ajunge la convingerea că o cunoaştere adevărată poate fi numai aceea care este trăită în felul în care trebuie să fie aflată de viaţa gândului, întemeiată în suflet pe ea însăşi. Acesta devine punctul de vedere al lui Spinoza (1632-1677). De aici încolo apar concepţii filosofice care modelează imaginea lumii aşa cum ar trebui să fie ea reprezentată dacă sufletul uman conştient de sine, cuprins prin viaţa gândului, ar avea în această imagine locul său corespunzător. Cum trebuie să fie reprezentată lumea, pentru ca sufletul omului să poată fi gândit în aceasta aşa cum trebuie să fie gândit în sensul reprezentărilor privind conştienţa de sine? Aceasta devine problema care, în cazul unei cercetări nepărtinitoare, se află la baza filosofiei lui Giordano Bruno (1548-1600), fiind totodată întrebarea căreia îi va căuta răspunsul şi Leibniz (1646-1716).

Cu reprezentări ale unei imagini a lumii rezultate dintr-o astfel de întrebare începe cea de a patra epocă a dezvoltării concepţiilor filosofice asupra lumii. Timpul în care vieţuim acum formează aproximativ mijlocul acestei perioade. Expunerile acestei cărţi urmează să arate măsura în care cunoaşterea filosofică a ajuns la cuprinderea mentală a unei imagini a lumii în lăuntrul căreia sufletul conştient de sine descoperă pentru sine un loc atât de sigur, încât poate să-şi înţeleagă propriul său sens şi propria lui importanţă în cadrul existenţei generale. Când, în prima epocă a străduaniilor filosofice, aceasta-şi primea forţele din viaţa trezită a gândului, în ea s-a născut speranţa dobândirii unei cunoaşteri a lumii de care aparţine sufletul uman, cu adevărata ei individualitate; cu acea individualitate care nu este epuizată prin viaţa cu ajutorul căreia corpul senzorial îşi găseşte propria sa revelare.

În epoca a patra, ştiinţele naturii, în curs de înflorire, alătură imaginii filosofice a lumii o imagine a naturii care devine treptat independentă, având un fundament propriu. Progresiv, în decursul dezvoltării sale, în această imagine a naturii nu se mai află nimic din lumea care trebuie să recunoască în sinea ei Eul conştient de sine, adică sufletul uman care se trăieşte pe sine ca entitate conştientă de sine. În prima epocă, sufletul omului începe să se despartă de lumea de dinafară şi să dezvolte o cunoaştere preocupată de propria sa viaţă sufletească. Această viaţă sufletească proprie îşi descoperă forţele în elementul gândului în curs de trezire. În epoca a patra se prezintă o imagine a naturii care s-a despărţit la rândul ei de propria sa viaţă sufletească. Ia naştere năzuinţa de a imagina natura în aşa fel încât în reprezentările ei să nu se amestece nimic din ceea ce extrage sufletul din sine însuşi şi nu din natură. Astfel sufletul, cu vieţuirea sa lăuntrică, este lăsat în această epocă în seama lui însuşi. El este ameninţat de a trebui să recunoască faptul că tot ceea ce poate cunoaşte despre sine are o semnificaţie numai pentru el însuşi, necuprinzând nici o indicaţie în legătură cu o lume în care adevărata lui fiinţă îşi are rădăcina. Pentru că, în imaginea naturii, sufletul nu poate afla nimic despre el însuşi.

Dezvoltarea vieţii gândirii a evoluat de-a lungul a patru epoci. În prima epocă, gândul acţiona ca ceva perceput din afară. El pune sufletul cunoscător al omului pe propriul său fundament. În epoca a doua, gândul şi-a epuizat forţa îndreptată în această direcţie. Sufletul se întăreşte prin trăirea în sinea lui a fiinţei sale proprii; gândul trăieşte activând subteran şi se contopeşte cu cunoaşterea de sine. Gândul nu mai poate fi privit din exterior ca o percepţie. Sufletul învaţă să simtă gândul ca un produs al său propriu. El trebuie să ajungă până la a se întreba: „ce are gândul, acest produs lăuntric al sufletului, de a face cu o lume exterioară?". Epoca a treia se derulează preocupată de această întrebare. Filosofii dezvoltă acum o viaţă a cunoaşterii, care pune la încercare gândul, privitor la forţa lui lăuntrică. Forţa filosofiei acestei epoci se dezvăluie a fi însuşirea gânditorilor de a se transpune în elementul gândului, o forţă capabilă de a prelucra gândul în propria sa esenţă. În decursul acestei epoci sporeşte capacitatea vieţii filosofice de a se sluji de gând. La începutul epocii a patra, conştienţa de sine devenită cunoscătoare vrea să formuleze o imagine filosofică a lumii, pornind de la stăpânirea gândurilor. Ea este întâmpinată de imaginea naturii, care nu vrea să preia nimic din această conştienţă de sine. Iar sufletul conştient de sine stă în faţa acestei imagini a naturii cu sentimentul: „Cum ajung la o imagine a lumii în care sunt ancorate în mod sigur împreună atât lumea lăuntrică, cu adevărata ei esenţă, cât şi natura?" Impulsul provenit din această întrebare domină evoluţia filosofică – iar pe filosof, mai mult sau mai puţin conştient, de la începutul celei de a patra epoci. Şi tot acesta este impulsul dătător de ton şi în viaţa filosofică a contemporaneităţii noastre. În această carte urmează a fi caracterizate faptele reale izolate, care dezvăluie dominaţia exercitată de acest impuls. Primul volum al cărţii va expune dezvoltarea filosofiei până la mijlocul veacului al XIX-lea; cel de-al doilea va urmări această dezvoltare până în prezent, arătând la sfârşitul său cum dezvoltarea filosofiei de până acum atrage atenţia sufletului asupra perspectivelor unei vieţi a cunoaşterii umane aflate în devenire, prin care sufletul omului poate dezvolta, din propria-i conştienţă de sine, o imagine a lumii în care poate fi reprezentată adevărata lui fiinţă concomitent cu imaginea naturii produsă de cea mai nouă evoluţie.

Din cunoaşterea dezvoltării istorice a concepţiilor filosofice asupra lumii ar trebui să fie dezvoltată, în această carte, o perspectivă filosofică corespunzătoare prezentului.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CONCEPŢIA DESPRE LUME A GÂNDITORILOR GRECI

În cadrul vieţii spirituale elene, prin *Pherekydes* din Syros – care a trăit în secolul al şaselea înainte de Christos – apare o personalitate a cărei existenţă coincide cu naşterea a ceea ce în expunerile următoare va fi denumit: „Concepţii asupra vieţii şi a lumii". Ceea ce are el de spus despre problemele lumii se mai aseamănă, pe de o parte, cu expunerile mitice şi simbolice ale unui timp anterior manifestării străduinţei dobândirii unei concepţii ştiinţifice asupra lumii; pe de altă parte, tot la el, reprezentarea prin imagine, prin mit se ridică până la o contemplare care urmăreşte să pătrundă, cu ajutorul *gândului*, enigmele existenţei, precum şi ale poziţiei ocupate de om în lume. El îşi mai reprezintă Pământul ca un stejar înaripat, căruia Zeus îi adaugă de jur-împrejur o suprafaţă urzită din uscat, mare, râuri, etc.; el îşi imagina lumea aflată sub influenţa fiinţelor spirituale de care vorbeşte mitologia greacă. Totuşi el vorbeşte şi despre *trei* origini ale Universului, personificate prin Cronos, Zeus şi Chthon.

În istoria filosofiei a fost mult dezbătută problema sensului care trebuie acordat celor trei origini ale Universului, indicate de Pherekydes. Deoarece informaţiile istorice despre ceea ce a vrut să expună Pherekydes în opera sa „Heptamychos" se contrazic, este de înţeles că şi până astăzi, în privinţa aceasta, există păreri divergente. Cel ce ar lua în considerare tradiţia istorică transmisă despre Pherekydes, ar putea căpăta impresia că în legătură cu dânsul se poate fără îndoială sesiza începutul meditării filosofice, însă şi faptul că această sesizare este dificilă, pentru că cuvintele sale au în realitate un înţeles destul de diferit de cel actual, este adică un înţeles care trebuie mai întâi descifrat.

La reeditarea acestei cărţi – din expunerile căreia urmează să reiasă o imagine de ansamblu a concepţiilor secolului al XIX-lea asupra vieţii şi lumii –, am adăugat o scurtă introducere care rezumă concepţiile mai vechi asupra vieţii şi lumii, în măsura în care ele se întemeiază pe cuprinderea mentală a lumii prin *gânduri*. Acest lucru l-am făcut din cauza unui sentiment că sensul lăuntric al ideilor secolului trecut se dezvăluie mai bine dacă nu sunt considerate izolat, ci dacă asupra lor se revarsă şi străfulgerări ale gândurilor din timpurile premergătoare. Însă, în mod firesc, într-o astfel de scurtă „introducere" nu poate fi consemnat întregul „material documentar" care trebuie să-i servească drept temelie. (Dacă scriitorului acestor expuneri îi va fi cândva hărăzit să transforme această „Introducere" într-o carte autonomă, se va vedea că „temelia" respectivă este pe deplin existentă. De altfel, autorul nu se îndoieşte că alte persoane care vor să vadă în această „Introducere" un stimul, vor afla, în ceea ce a fost transmis istoric, „dovezile" necesare expunerii lor.)

Pherekydes ajunge la imaginea sa despre lume într-un mod diferit de cel în care era dobândită o astfel de imagine în timpurile anterioare lui. Ceea ce constituie elementul cel mai important la Pherekydes este faptul că el percepe omul ca fiinţă *dotată cu suflet*, altfel decât era perceput acesta înaintea lui. Pentru imaginea anterioară asupra lumii, expresia „suflet" încă nu avea sensul pe care-l va avea pentru concepţiile de mai târziu. Ideea de suflet nu există nici la Pherekydes în acelaşi fel ca la cugetătorii care i-au urmat. În primul rând el *resimte* elementul sufletesc al omului, pe când cugetătorii de mai târziu vorbesc şi gândesc clar despre suflet, vrând să-l şi caracterizeze. Oamenii timpurilor premergătoare încă nu făceau deosebirea între trăirea sufletească propriu-zisă a omului şi viaţa naturii. Ei nu se considerau ca nişte fiinţe deosebite coexistente cu natura; ei se trăiau *pe ei înşişi* în natură, aşa cum trăiau în aceeaşi natură fulgerul şi tunetul, mişcarea norilor, deplasarea stelelor sau creşterea plantelor. Ceea ce pune în mişcare mâna, ceea ce aşează piciorul pe pământ şi-l face să păşească aparţinea, pentru omul preistoric, domeniului unor forţe cosmice care pricinuiesc şi fulgerul şi goana norilor, şi toate fenomenele cosmice exterioare. Ceea ce simţea omul preistoric ar putea fi exprimat cam în felul următor: „Ceva provoacă fulgerul, tunetul, ploaia; îmi mişcă mâna, îmi împinge piciorul să păşească, mişcă în mine aerul respiraţiei, îmi întoarce capul". La exprimarea unor astfel de cunoştinţe trebuie folosite cuvinte care la prima vedere ar părea exagerate. Totuşi, adevăratul sens al lucrurilor va putea fi perceput pe deplin *numai* prin întrebuinţarea unor cuvinte aparent exagerate. Un om care are o imagine a lumii ca cea indicată aici, resimte în ploaia ce cade la pământ acţiunea unei forţe, pe care în prezent trebuie să o denumim „spirituală", forţă care este similară cu aceea pe care o simte când se apucă de cutare sau cutare acţiune personală. Poate prezenta un anumit interes faptul că acest mod de reprezentare este regăsit în anii de tinereţe ai lui Goethe, firească, într-o nuanţare caracteristică unei personalităţi a veacului al XVIII-lea. În articolul „Natura", Goethe scria: „Ea (natura) m-a încurcat până peste cap şi tot ea mă va scoate la liman. Mă încred în ea. Ea mă poate călăuzi după bunul ei plac. Ea nu-şi va urî propria ei creatură. Nu eu am vorbit despre ea. Nu, tot ceea ce este adevărat şi ceea ce este greşit, totul a fost spus de ea. Totul este vina ei, totul este meritul ei".

Felul în care vorbeşte Goethe poate fi folosit numai dacă fiinţa proprie este simţită integrată întregului naturii, iar această simţire este dezvăluită printr-o *contemplare gânditoare*. Aşa cum *gândea* Goethe era *resimţit* şi de omul preistoric, fără ca trăirea lui sufletească să se transforme în gânduri. El încă nu trăia gândul, *în schimb*, în sufletul său, în locul gândului, se forma imaginea (simbolul). Observarea dezvoltării omenirii ne duce înapoi într-un timp în care trăirile gândite încă nu se născuseră, însă în care, în lăuntrul omului, învia imaginea (simbolul), în acelaşi fel în care în omul de mai târziu învie gândul atunci când contemplă fenomenele lumii. Pentru om, viaţa gândului se naşte într-un anumit timp; ea provoacă stingerea trăirii anterioare a lumii în imagini.

Pentru gândirea obişnuită a timpului nostru pare acceptabilă părerea că, în preistorie, oamenii au observat fenomenele naturii, vântul şi vremea, încolţirea seminţei, mersul aştrilor, *născocind şi asociindu-le* acestor fenomene diferite fiinţe spirituale care le-ar fi provocat; dimpotrivă, conştienţei actuale îi este străină ideea după care omul preistoric a trăit imaginile în acelaşi fel în care omul de mai târziu a trăit gândurile, adică ca pe o realitate sufletească.

Se va recunoaşte treptat că în decursul dezvoltării omenirii a avut loc o modificare a organizării lăuntrice a omului. A fost cândva un timp în care încă nu erau dezvoltate acele organe fine ale naturii umane care fac posibilă evoluţia unei vieţi lăuntrice independente a gândului; în acele vremuri omul avea, în schimb, organe care îi reprezentau în imagini convieţuirea sa cu lumea.

Când se va recunoaşte acest lucru, pe de o parte, se va arunca o lumină nouă asupra semnificaţiei mitului, iar pe de altă parte asupra semnificaţiei creaţiei poetice şi a vieţii gândului. Când trăirea independentă a gândului a devenit o realitate a avut loc stingerea trăirii anterioare în imagini. Gândul s-a prezentat ca o unealtă a adevărului, însă în gând a continuat să trăiască numai o ramură a vechii trăiri în imagini, cea care se exprima prin mit. Într-o altă ramură mai vieţuia capacitatea stinsă a trăirii în imagini, în orice caz într-o formă mult atenuată, activând în continuare în creaţiile fanteziei, în operele poetice. Fantezia poetică şi concepţia despre lume ca rod al gândirii sunt copiii aceleiaşi mame, adică a vechii trăiri a realităţii în imagini, pe care însă nu ne este permis să o confundăm cu trăirea poetică.

Cel mai important lucru a fost metamorfoza organizării mai subtile a omului, care a produs la rândul ei viaţa gândului. În artă, în poezie, în mod firesc, *nu* acţionează gândul ca atare, acolo acţionează mai departe imaginea. Însă de acum încolo imaginea are un alt raport faţă de sufletul omenesc decât cel pe care îl avea pe când încă se mai forma ca imagine a cunoaşterii. Trăirea sufletească, ea însăşi, se prezintă ca *gând* numai în concepţia asupra lumii; celelalte ramuri ale trăirii sufleteşti umane se metamorfozează corespunzător, într-un alt mod, când gândul devine dominant în domeniul cunoaşterii.

De progresul dezvoltării omului, descris mai sus, se leagă faptul că, începând cu vieţuirea gândului, omul trebuia să se simtă ca fiinţă izolată, ca „suflet", într-un fel cu totul diferit de cum se simţise anterior. „Imaginea" era trăită ca realitate aflată în lumea exterioară, însă această realitate era totodată resimţită şi în interior, el fiind legat de ea. Prin „gând", precum şi prin imaginea poetică, omul se simte izolat de natură; el se simte în trăirea gândului ca ceva ce nu poate exista în natură în acelaşi fel în care el o vieţuieşte. În felul acesta se accentuează tot mai mult sentimentul contradicţiei dintre suflet şi natură.

În cultura diferitelor popoare, trecerea de la vechea trăire a imaginilor la trăirea gândurilor a avut loc în momente diferite. În Grecia veche putem sesiza această trecere dacă ne îndreptăm atenţia asupra lui Pherekydes. El vieţuia într-o lume a reprezentărilor la care participau în mod egal atât trăirea imaginii cât şi gândul. Cele trei idei fundamentale ale lui Pherekydes, şi anume Zeus, Cronos şi Chthon, pot fi reprezentate numai în sensul că în timp ce sufletul le vieţuieşte, el se simte aparţinând simultan şi întâmplărilor lumii exterioare. Avem de a face cu trei imagini trăite şi ne putem apropia de ele numai dacă nu ne vom lăsa induşi în eroare de toate reprezentările pe care le-ar putea genera actualele obişnuinţe ale gândirii.

De fapt, *Cronos* nu este timpul, aşa cum ni-l reprezentăm în prezent. Cronos este o fiinţă pe care, cu ajutorul limbajului contemporan, am putea-o denumi „spirituală", dacă vom fi totodată conştienţi că în acest fel sensul cuvântului nu este epuizat. Cronos trăieşte, iar activitatea lui constă din a mânca, a consuma viaţa unei alte fiinţe, adică a lui *Chthon*. Natura este dominată de Cronos, pe când omul este dominat de Chthon; în natură şi în om, Chthon este consumat de Cronos. Este indiferent că această consumare a lui Chthon de către Cronos este trăită interior de om ori că este trăită exterior, în procesele naturii. Pentru că în ambele locuri se întâmplă de fapt acelaşi lucru. De aceste două fiinţe spirituale este legat Zeus, a cărui reprezentare în sensul lui Pherekydes este tot atât de puţin o fiinţă divină în sensul concepţiei actuale despre mitologie, cât şi „spaţiu" în sensul de azi, cu toate că el este acea *entitate* care dă o întruchipare spaţială celor ce se întâmplă între Cronos şi Chthon.

Colaborarea în sensul lui Pherekydes dintre Cronos, Chthon şi Zeus este trăită nemijlocit prin imagine, aşa cum este trăită reprezentarea faptului că mâncăm; însă aceeaşi colaborare este trăită şi în lumea exterioară, aşa cum se întâmplă cu culoarea albastră sau roşie. Această trăire poate fi imaginată în felul următor. Îndreptaţi-vă privirea asupra *focului*, care consumă obiectele prin ardere. În activitatea focului, în căldură, se manifestă Cronos. Cel ce contemplă focul în *acţiunea* lui, având activă în el însuşi numai imaginea, nu încă şi gândul independent, acela îl vede pe Cronos. Concomitent cu *acţiunea de ardere* a focului – însă nu cu focul fizic – el vede pe Cronos. Înainte de naşterea gândului încă nu exista o altă reprezentare a timpului. Ceea ce este denumit actualmente „timp", este o idee formată de abia în epoca concepţiei despre lume elaborată cu ajutorul gândirii. Dacă ne îndreptăm privirea asupra apei, însă nu asupra formei sale lichide, ci aşa cum se preface ea în aer sau în aburi, ori uitându-ne la norii aflaţi în curs de destrămare, vom trăi în imagine forţa lui „Zeus", a celui care este activ în transpunerea în spaţiu; s-ar mai putea spune şi a celui ce se împrăştie radiar. Iar dacă vom privi apa solidificându-se în timp ce îngheaţă, sau dacă vom urmări cum se formează solidul în mediul înconjurător lichid – atunci îl vom zări pe Chthon. El este ceea ce, în epoca concepţiilor despre lume formulate prin gândire, a devenit „materia", „substanţa"; Zeus a devenit „eter" sau chiar şi „spaţiu", iar Cronos a devenit „timp".

În opinia lui Pherekydes, lumea este constituită din coacţionarea acestor trei temelii primordiale. Prin această coacţionare sunt create, pe de o parte, cele patru elemente fundamentale ale materiei senzoriale: focul, aerul, apa şi pământul; iar pe de altă parte, iau naştere o mulţime de entităţi spirituale suprasenzoriale, invizibile, care însufleţesc cele patru elemente fundamentale ale materiei. Zeus, Cronos, Chthon sunt individualităţi faţă de care se pot desigur folosi expresiile „spirit", „suflet", „materie", însă prin aceste cuvinte semnificaţia lor este indicată numai aproximativ. Abia prin reunirea acestor trei entităţi primordiale iau naştere domeniile mai mult materiale ale lumii: focul, aerul, apa şi pământul, precum şi entităţile mai mult sufleteşti sau spirituale (suprasenzoriale). Folosindu-ne de expresii ale concepţiilor despre lume de mai târziu, Zeus ar putea fi numit „eterul-spaţiu", Cronos poate fi denumit „creatorul-timpului", iar Chthon „producătorul materiei", adică cele trei „Mume primordiale" ale Universului. Le mai putem întrezări în scena din partea a doua a „Faust"-ului lui Goethe, în care Faust porneşte pe drumul ce duce la „Mume".

Prin felul în care sunt prezentate de Pherekydes aceste trei fiinţe primordiale, ele trimit retrospectiv la unele reprezentări întâlnite la premergători ai acestei personalităţi, la aşa-numiţii *orfici*. Aceştia erau adepţii unui mod de reprezentare care vieţuia încă cu totul în vechea lume a imaginilor. Şi la ei se găsesc trei fiinţe primordiale: Zeus, Cronos şi Haosul. În comparaţie cu aceste trei „Mume primordiale", cele ale lui Pherekydes au cu un grad mai puţin o natură de imagini. Pherekydes încerca deja să cuprindă mai mult prin viaţa gândului ceea ce era reţinut de orfici încă cu totul în imagine. Din acest motiv, Pherekydes ne apare ca fiind personalitatea la care se poate vorbi de „naşterea vieţii gândirii". Acest lucru se manifestă la Pherekydes mai puţin prin expunerea gândită a reprezentărilor orfice, cât printr-o anumită dispoziţie fundamentală a sufletului său, care se regăseşte apoi într-un mod asemănător la unii dintre urmaşii săi întru filosofare din Grecia. Pherekydes se vede silit să considere originea lucrurilor în noţiunea de „Bine" (Ariston), pe care nu o putea asocia cu „Lumea mitică a divinităţilor" din timpurile vechi. Entităţilor acestei lumi le erau atribuite anumite însuşiri sufleteşti incompatibile cu noţiunea de „Bine". În cele trei „temelii primordiale" ale sale, Pherekydes a putut introduce prin gândire numai noţiunea de „Bine", de desăvârşire.

Cu acestea se leagă faptul că odată cu naşterea vieţii gândului a avut loc o zdruncinare a simţirii sufleteşti. Nu trebuie să fie trecută cu vederea *această* trăire sufletească, ce a avut loc atunci când şi-a făcut apariţia concepţia gândită despre lume. Acest început n-ar fi fost simţit ca un progres, dacă nu s-ar fi crezut că prin mijlocirea gândului s-a reuşit cuprinderea a ceva mai desăvârşit decât cu ajutorul vechii trăiri în imagini. Este cu totul firesc că, pe această treaptă a dezvoltării concepţiei despre lume, sentimentul la care se face referire aici, nu a fost exprimat cu claritate. Este însă sigur că a fost simţit, putem afirma acum cu deplină certitudine acest lucru dacă privim retrospectiv la vechii cugetători greci. Se simţea că imaginile trăite de premergătorii direcţi nu călăuzeau la cele mai înalte, la cele mai desăvârşite temelii primordiale. În aceste imagini erau întrezărite numai temelii primordiale mai puţin desăvârşite. Dar gândul trebuia să se înalţe până la temeliile primordiale mai elevate, căci cele văzute în imagini erau numai creaturile acestora.

Prin progresul omenirii spre viaţa gândului, din punct de vedere al reprezentării, lumea s-a împărţit într-o sferă mai mult naturală, şi alta mai

Prin progresul omenirii spre viaţa gândului, din punct de vedere al reprezentării, lumea s-a împărţit într-o sferă mai mult naturală, şi alta mai mult spirituală. În *această* sferă spirituală – percepută abia acum – a trebuit să fie resimţit ceea ce anterior fusese trăit în imagini. La acestea s-a mai adăugat şi reprezentarea unui nivel superior gândit ca planând sublim deasupra acestei lumi spirituale mai vechi, precum şi deasupra naturii. Gândul voia să pătrundă la acest nivel înalt. În domeniul acestui nivel înalt îşi căuta Pherekydes cele trei „Mume primordiale" ale sale. O privire asupra fenomenelor universului poate ilustra natura reprezentărilor cu care s-a familiarizat o personalitate de talia lui Pherekydes. În propria lui ambianţă, omul găseşte o armonie ce se află la temelia tuturor fenomenelor, aşa cum se exteriorizează ea în mişcările aştrilor, în evoluţia anotimpurilor, împreună cu binefacerile creşterii plantelor şi aşa mai departe. În acest mers binecuvântat al lucrurilor, intervin forţele inhibitoare, distructive, aşa cum se manifestă ele prin efectele uneori dăunătoare ale vremii, prin seisme etc. Cel ce îşi aruncă privirea asupra tuturor acestor fenomene, poate fi condus la acceptarea existenţei unei dualităţi a forţelor dominante. Totuşi, sufletul omenesc are nevoie de acceptarea unei Unităţi fundamentale. El intuieşte în mod firesc că grindina distrugătoare, seismul devastator, trebuie să provină până la urmă din aceeaşi origine ca şi ordinea binefăcătoare a anotimpurilor. În felul acesta omul priveşte dincolo de lucrurile bune şi rele, spre un Bine primordial. În cutremurul de pământ guvernează aceeaşi forţă bună ca şi în binecuvântarea primăverii. În arşiţa pârjolitoare, aducătoare de secetă a Soarelui, este activă aceeaşi forţă care maturizează sămânţa vegetalelor. Deci şi în evenimentele dăunătoare se găsesc aceleaşi „Mume primordiale bune". Când omul ajunge să simtă toate acestea, în faţa sufletului său se instalează o uriaşă enigmă a lumii. Pentru a o dezlega, Pherekydes recurge la Ophioneus al său. Sprijinindu-se pe vechile reprezentări prin imagini, Ophioneus apare ca un fel de „Şarpe universal". În realitate, el este o fiinţă spirituală care face parte – împreună cu toate celelalte fiinţe spirituale ale Universului – din copiii lui Cronos, Zeus şi Chthon, însă care, după crearea lui, s-a transformat în aşa fel, încât acţiunile sale se îndreaptă împotriva celor ale „Mumelor primordiale bune". Prin aceasta, lumea se înfăţişează divizată în trei. Pe primul loc se află „Mumele primordiale", prezentate ca entităţi bune, desăvârşite; pe al doilea loc se află procesele binecuvântate ale lumii, iar pe locul al treilea se află procesele distructive sau numai nedesăvârşite ale Universului, care – înfăţişându-se ca Ophioneus – se insinuează în desfăşurarea proceselor binecuvântate.

La Pherekydes, Ophioneus nu este o simplă idee simbolică, reprezentând forţele inhibitoare, distructive ale Universului. Prin această reprezentare a sa, Pherekydes se află la hotarul dintre imagine şi gând. El nu gândeşte: „Există forţe pustiitoare, pe care mi le reprezint prin imaginea lui Ophioneu". Un astfel de gând nu există la dânsul nici măcar ca rezultat al unei fantezii. El priveşte la forţele inhibitoare şi în faţa sufletului său se iveşte nemijlocit imaginea lui Ophioneus – aşa cum se află în faţa ochilor noştri culoarea roşie când privirea ne este îndreptată asupra unui trandafir.

Cine vede lumea numai aşa cum aceasta se prezintă prin percepţia imaginilor, la început nu face deosebiri între acţiunile „Mumelor primordiale bune", şi cele ale lui Ophioneu. Necesitatea acestei diferenţieri se iveşte abia atunci când începe elaborarea unei concepţii gândite despre lume. Pentru că numai datorită acestui progres sufletul se simte o entitate separată, independentă. El simte că trebuie să-şi pună întrebarea: „Unde se află originea mea?" Şi el trebuie să-şi caute originea în acele adâncimi ale Universului în care Cronos, Zeus şi Chthon încă nu-şi aveau potrivnicul în apropiere. Totuşi sufletul mai intuieşte şi faptul că încă nu poate şti nimic despre această origine a sa. Pentru că el se vede pe sine însuşi plasat în mijlocul lumii în care „Mumele primordiale bune" coacţionează cu Ophioneu; el se simte plasat într-o lume în care desăvârşirea şi nedesăvârşirea sunt legate între ele. Iar Ophioneus se află inclus în propria lui fiinţă.

Dacă lăsăm să acţioneze asupra noastră trăirile amintite, simţim ceea ce s-a petrecut în sufletele diferitelor personalităţi din secolul al VI-lea înaintea lui Christos. Astfel de suflete se simţeau împletite în lumea nedesăvârşită cu vechile fiinţe divine mistice. Aceste fiinţe divine aparţineau aceleiaşi lumi nedesăvârşite ca şi sufletele lor. Dintr-o astfel de dispoziţie sufletească a fost creată o asociaţie spirituală ca cea întemeiată de *Pythagoras* din Samos între anii 540-500 î. Chr. în localitatea greacă Kroton. Pythagoras voia să-şi călăuzească discipolii înapoi la perceperea „Mumelor primordiale bune", în care trebuia să le fie prezentată originea sufletului lor. Poate fi amintit că, împreună cu discipolii săi, Pythagoras voia să slujească „altor" divinităţi decât restul poporului. În aceasta constă faptul care trebuia să apară ca o ruptură între spirite ca Pythagoras şi poporul care se simţea bine cu vechile sale divinităţi; Pythagoras trebuia să atribuie aceste divinităţi domeniului nedesăvârşirii. În acest fapt trebuie căutat şi „secretul" despre care se vorbeşte în legătură cu Pythagoras şi a cărui dezvăluire pentru neiniţiaţi era interzisă. „Secretul" consta în aceea că gândirea lui trebuia să atribuie sufletului omenesc o origine diferită de cea a sufletelor divine cunoscute în religia poporului. Acestui „secret" al lui Pythagora trebuie, de altfel, să i se atribuie şi numeroasele atacuri îndreptate împotriva lui. Cum putea el să explice altora decât celor pe care-i pregătea în prealabil cu grijă pentru astfel de cunoştinţe că, în calitate de „suflete", ei se puteau considera într-un anumit sens mai sus decât divinităţile poporului. Şi cum, altfel decât în cadrul unei asociaţii cu reguli de viaţă strict stabilite, puteau sufletele să devină conştiente de înalta lor origine, simţindu-se împletite totuşi în nedesăvârşire. Datorită acestui ultim sentiment putea lua naştere străduinţa de a organiza viaţa în aşa fel încât, prin autoperfecţionare, ele să fie călăuzite înapoi spre originea lor. Este uşor de înţeles că în jurul unor astfel de năzuinţe ca cele ale lui Pythagoras trebuiau să se nască diferite legende şi mituri; dar şi că despre adevărata semnificaţie a acestei personalităţi nu a fost transmis prin istorie aproape nimic. Cel ce va examina legendele şi tradiţiile mitice ale antichităţii în legătură cu Pythagoras, va dobândi totuşi imaginea schiţată mai sus.

Gândirea contemporană mai este deranjată în imaginea lui Pythagoras de aşa-numita idee a „migrării sufletelor". Poate fi calificată drept o copilărie afirmaţia atribuită lui Pythagoras, cum că el ar fi ştiut că în timpuri anterioare mai fusese pe Pământ, întrupat în altă entitate umană. Putem aminti că *Lessing*, marele reprezentant al noii iluminări, în cartea sa „Educarea speciei umane", pornind de la premisele unui cu totul alt mod de a gândi decât al lui Pythagoras, a reînnoit ideea revenirilor repetate ale omului pe Pământ. Lessing îşi putuse imagina progresul speciei umane numai prin aceea că sufletele omeneşti participă în repetate rânduri şi în perioade succesive la viaţa desfăşurată pe Pământ. Un suflet aduce cu sine ca predispoziţii, etc., în viaţa unei perioade ulterioare, ceea ce i-a rămas ca moştenire din trăirile avute în perioadele anterioare. Lessing consideră că este firesc ca sufletul omului să fi fost deja prezent adesea în viaţa de pe Pământ şi că va mai fi şi în viitor, luptând de la o întrupare la alta în vederea atingerii maximei perfecţiuni posibile. El atrage atenţia că această idee a vieţuirii repetate pe Pământ nu trebuie considerată ca neplauzibilă, pentru că a mai existat deja şi în timpurile mai vechi, „căci mai înainte de a fi fost împrăştiată şi slăbită ca urmare a sofisticăriilor din şcoli, raţiunea omenească descoperise deja acest lucru".

Această idee este prezentă la Pythagoras. Ar fi totuşi o greşeală să se creadă că el – ca şi Pherekydes, menţionat în vechime ca dascăl al său – s-ar fi dăruit cu totul acestui gând, pentru că, pe baza unor concluzii logice, ar fi *gândit* că drumul indicat mai sus pentru a-şi regăsi originea, şi pe care sufletul omenesc ar trebui să-l urmeze, ar putea fi parcurs numai prin vieţi pământeşti repetate. A atribui lui Pythagoras o astfel de gândire logică, ar însemna a-l cunoaşte greşit. Se povesteşte despre îndepărtatele sale călătorii că au fost ocazii în care s-a întâlnit cu înţelepţi care mai păstrau tradiţiile unor moşteniri ale cunoaşterii umane din cele mai vechi timpuri. Cel ce va cerceta ceea ce ne este transmis din cele mai vechi reprezentări omeneşti poate ajunge la concluzia că părerea despre vieţile pământeşti repetate a avut o largă răspândire în timpurile străvechi. Învăţătura lui Pythagoras continua învăţăturile primordiale ale omenirii. Învăţăturile mitice în imagini din jurul său trebuia să-i apară ca fiind concepţii decadente, provenite din învăţături mai vechi, mai bune. Aceste învăţături în imagini trebuia să se transforme în timpul său într-o concepţie despre lume elaborată prin gândire. Totuşi această concepţie gândită despre lume îi apărea ca fiind numai o parte a vieţii sufleteşti. Această parte trebuia adâncită, ea conducea atunci sufletul la originile sale. Însă în timp ce sufletul progresează în acest fel, el descoperă în trăirea sa lăuntrică repetatele sale vieţi pământeşti de până atunci ca o *percepţie sufletească*. Sufletul nu ajunge la originile sale, dacă nu află drumul într-acolo prin vieţi pământeşti repetate. Asemenea unui pelerin, care îndreptându-se spre o localitate îndepărtată trece în mod firesc şi prin alte localităţi, la fel şi sufletul, mergând la „Mume", parcurge vieţile sale

anterioare, prin care a coborât, din existenţa lui în „desăvârşire", la actuala lui viaţă pământească în „nedesăvârşire". Dacă ţinem seama de tot ceea ce trebuie luat în considerare, nu vom putea proceda altfel decât să-i atribuim lui Pythagoras că vederile lui despre vieţile pământeşti repetate erau o percepţie lăuntrică şi nu o concluzie abstractă, raţională, obţinută din noţiuni. Se consideră ca un lucru deosebit de caracteristic că discipolii lui Pythagoras propagă teza că toate lucrurile, se bazează pe „numere". Dacă se aminteşte acest lucru, trebuie luat în considerare şi faptul că pitagoreismul s-a menţinut mult timp şi după moartea lui Pythagoras. Dintre pitagoreenii de mai târziu sunt amintiţi Philolaus, Archytas şi alţii. În antichitate se ştia despre aceştia că ei „priveau obiectele drept numere". Totuşi, chiar dacă din punct de vedere istoric este imposibil, această concepţie poate fi urmărită retroactiv până la Pythagoras. Se va putea presupune că această concepţie era fundamentată la Pythagoras adânc şi organic în întregul lui mod de reprezentare, însă că la urmaşii săi a primit o expresie foarte exterioară. Să ne imaginăm pe Pythagoras înaintea naşterii concepţiei gândite despre lume. El vedea cum gândul îşi are originea în suflet, după ce acesta, ieşind de la „Mumele primordiale" coborâse de-a lungul vieţilor succesive, la imperfecţiunea sa. În timp ce percepea aceasta, Pythagoras nu mai putea dori să se înalţe la originile primordiale numai cu ajutorul gândului. El trebuia să caute cunoaşterea supremă într-o sferă la care gândul uman încă nu avea acces. Acolo a aflat el o viaţă sufletească ce se afla mai presus de gând. Aşa cum sufletul vieţuieşte în sunetele muzicii raporturi numerice, la fel s-a afundat Pythagoras într-o trăire sufletească împreună cu lumea, pe care raţiunea o poate exprima prin numere; totuşi, numerele nu sunt pentru cele trăite cu nimic mai mult decât ceea ce reprezintă pentru trăirea muzicii raporturile numerice dintre sunete, descoperite de fizicieni. Pentru Pythagoras, locul divinităţilor mitice urmează a fi ocupat de gând; totuşi, prin aprofundarea corespunzătoare, sufletul, care împreună cu gândul se separase de lume, s-a găsit iarăşi în *unitate* cu lumea. El se trăieşte pe sine ca fiind neseparat de lume. Însă această regăsire nu are loc într-o regiune în care vieţuirea lumii devine o imagine mitică, ci într-una în care sufletul răsună împreună cu armoniile invizibile ale lumii, insesizabile senzorial, conştientizând în sinea lui nu ceea ce vrea el, ci ceea ce vor forţele lumii, permiţându-le să devină reprezentări în lăuntrul său.

În cazul lui Pherekydes şi în cel al lui Pythagoras se dezvăluie modul cum se naşte în sufletul omenesc concepţia despre lume trăită prin gând. În lupta lor pentru a se elibera de modurile mai vechi de reprezentare, aceste personalităţi ajung la înţelegerea interioară, independentă, a „sufletului", la diferenţierea lui de „natura" exterioară. Ceea ce se poate vedea în mod clar la aceste două personalităţi, lupta sufletului de a se elibera din cătuşele vechilor reprezentări-imagini, la gânditorii cu care se începe de obicei descrierea dezvoltării concepţiei elene despre lume se dă mai mult în străfundurile sufletului. De obicei, sunt numiţi în primul rând: *Thales* din Milet (624-546 î. Chr.), *Anaximandru* (611-550 î. Chr.), *Anaximene* (585-525 î. Chr.) şi *Heraklit* din Efes (540-480 î. Chr.).

Cel care recunoaşte justeţea expunerilor de mai sus, va putea fi de acord cu descrierea acestor personalităţi într-un mod care se abate de la cel din descrierile obişnuite ale istoriei filosofiei. Aceste descrieri au întotdeauna la bază presupunerea nemărturisită că aceste personalităţi au ajuns, datorită unei cercetări incomplete a naturii, la afirmaţiile formulate de ei care ne-au fost transmise, cum că esenţa primordială şi fundamentală a tuturor lucrurilor ar fi: după Thales – „apa", după Anaximandru – „infinitul", după Anaximene – „aerul", iar după Heraklit – „focul".

Nu se conştientizează faptul că aceste personalităţi trăiau încă pe deplin în procesul elaborării concepţiei gândite despre lume; că deşi percep într-un grad mai mare decât Pherekydes independenţa sufletului omenesc, nu au depăşit, totuşi, faza separării totale a vieţii sufletului de acţiunea naturii. Reprezentarea lui Thales, bunăoară, o vom interpreta cu siguranţă într-un mod eronat dacă ne vom imagina că, în calitatea lui de comerciant, matematician şi astronom, el ar fi meditat asupra fenomenelor naturii, iar după aceea, într-un mod nedesăvârşit, şi-ar fi sintetizat cunoştinţele, ca un cercetător modern în propoziţia: „Totul provine din apă". A fi matematician, astronom şi aşa mai departe, însemna, în acele timpuri vechi, a avea de-a face în mod practic cu îndeletnicirile respective, în mod asemănător cu modul de a proceda al muncitorului manual, care se sprijină pe anumite gesturi de rutină ale meşteşugului său, şi nu pe vreo cunoaştere ştiinţifică, raţională.

Dimpotrivă, un om ca *Thales*, trebuie presupus că mai trăia procesele exterioare ale naturii în acelaşi fel cum îşi trăia şi propriile sale procese sufleteşti lăuntrice. Cele ce i se înfăţişau ca fenomene ale naturii desfăşurate cu şi în apă – în forma ei lichidă, noroioasă, pământos-plastică – erau pentru dânsul identice cu ceea ce trăia lăuntric, trupesc-sufleteşte. Într-o mai mică măsură decât oamenii din timpurile anterioare, el trăia totuşi acţiunea apei *în el însuşi* şi în exterior, în natură, ambele variante ale acestei trăiri însemnând pentru el manifestări ale aceleiaşi forţe *unice*. Ne este îngăduit să arătăm că, şi mai târziu, efectele exterioare ale naturii erau gândite prin înrudirea lor cu procesele lăuntrice, astfel că nu era de loc vorba de un „suflet" în sensul actual al cuvântului, care ar fi existat separat de trup. În concepţia despre temperamente, acest punct de vedere a mai fost menţinut ca un ecou ce a reverberat până în timpurile consolidării concepţiei gândite despre lume. Temperamentul melancolic era denumit „pământesc"; flegmaticul era „apos"; sanguinicul era „aerian", iar colericul era „înfocat". Aceste denumiri nu erau simple alegorii. Pe atunci nu era resimţit un element sufletesc complet separat; oamenii resimţeau în sinea lor o unitate trupesc-sufletească, iar în această unitate era resimţit acel curent de forţă care străbătând, de exemplu, un suflet flegmatic, era acelaşi cu cele care străbat, în natură, acţiunile apei. Iar acţiunile exterioare ale apei erau considerate a fi similare cu ceea ce era trăit în suflet când aveai o dispoziţie flegmatică. Actualele obiceiuri de a gândi trebuie să se acomodeze vechilor moduri de reprezentare, dacă vor să pătrundă în viaţa sufletească a unor timpuri anterioare.

Şi iată, în acest fel vom afla în concepţia lui Thales despre lume, expresia a ceea ce îi permite să îşi trăiască lăuntric viaţa sa sufletească înrudită cu temperamentul flegmatic. El resimţea ceea ce i se înfăţişa drept taina cosmică a apei. Indicând temperamentul flegmatic al unui om, acestei caracteristici i se asociază şi un sens secundar negativ. Pe cât de justificat este acest lucru în multe cazuri, pe atât este de adevărat şi faptul că temperamentul flegmatic, dacă se asociază cu o mare intensitate a reprezentării, îl face pe om să fie un înţelept prin linişte, prin lipsa de afecte şi de pasiuni. Un astfel de caracter al lui Thales a avut drept consecinţă faptul că a fost sărbătorit de greci, care l-au considerat drept unul dintre marii lor înţelepţi.

În cu totul alt mod s-a format imaginea lumii pentru *Anaximenes*, care resimţea în sine dispoziţia sufletească sanguinică. Ne-a fost transmisă o maximă a sa care arată direct cum resimţea el trăirea sa lăuntrică asociată cu elementul *aer*, ca expresie a enigmei lumii: „Aşa cum sufletul nostru care este o suflare ne menţine unitari, la fel este îmbrăţişat şi întregul Univers de aer şi suflare".

O cercetare imparţială va trebui să perceapă concepţia lui *Heraklit* asupra lumii ca o expresie a vieţii sale lăuntrice colerice. O privire asupra vieţii sale va aduce unele lămuriri tocmai la acest gânditor. El aparţinea uneia dintre cele mai ilustre familii din Efes. A devenit un critic acerb al partidului democrat, din cauză că ajunsese la anumite concepţii proprii, a căror justeţe i se învedera prin trăiri lăuntrice nemijlocite. Comparând concepţiile semenilor săi cu concepţiile sale, avea impresia că se obţinea, într-un mod firesc, dovada neghiobiei contemporanilor săi. Astfel că a ajuns să aibă cu concetăţenii săi conflicte atât de violente, încât şi-a părăsit oraşul de baştină şi a dus o viaţă izolată în templul lui Artemis. Să citâm, în acest sens, câteva fraze de-ale lui, care ni s-au transmis: „Ar fi bine dacă totalitatea efesenilor maturi s-ar spânzura şi s-ar lăsa oraşul pe mâinile minorilor ...", sau o altă frază în care spune despre oameni: „În prostia lor, neghiobii se aseamănă cu surzii, chiar şi când aud adevărul; ei sunt absenţi atunci când sunt prezenţi". O trăire lăuntrică exprimată atât de coleric este înrudită cu acţiunea distrugătoare a *focului*; ea nu se desfăşoară într-o existenţă liniştită şi comodă, ci se simte contopită cu „devenirea veşnică". Pentru un astfel de caracter, stagnarea este un chin. De aici provine celebra propoziţie a lui Heraklit: „Totul curge". Când într-un loc oarecare se produce o stagnare, aceasta este de fapt un fenomen aparent; redăm un sentiment heraklitian, dacă spunem: „Piatra pare să

fie o existenţă încheiată, în stare de repaos; aceasta este totuşi numai aparenţă: în lăuntrul său, ea se află într-o mişcare intensă, toate părţile sale acţionează fără încetare una asupra alteia". Modul de a gândi al lui Heraklit este caracterizat de obicei prin fraza: „Nimeni nu poate intra de două ori în acelaşi râu; căci, a doua oară, apa este deja alta". Iar un discipol al său, pe nume *Kratylos*, a dezvoltat maxima de mai sus, spunând: „Nici măcar o singură dată nu se poate intra în acelaşi râu". La fel se întâmplă cu toate lucrurile din lume; în timp ce privim un obiect aflat în stagnare aparentă, el a devenit deja altul, în cadrul evoluţiei generale a existenţei.

O concepţie despre lume nu va fi cuprinsă în întreaga ei semnificaţie, dacă se va ţine seama numai de conţinutul ei de gânduri; esenţa conţinutului ei constă în dispoziţia pe care o comunică sufletului, în forţele de viaţă care se dezvoltă crescând din ea. Trebuie să simţi ceea ce percepea Heraklit scufundat cu propriul său suflet în şuvoiul devenirii, cum sufletul lumii pulsa, la el, în sufletul omului, comunicându-i acestuia propria sa viaţă atunci când sufletul său se ştie trăind în sufletul lumii. Din astfel de trăiri cu sufletul lumii se naşte la Heraklit gândul: „Ceea ce trăieşte are în sine moartea datorită şuvoiului devenirii ce-l străbate; însă moartea conţine şi ea la rândul ei viaţa. Viaţă şi moarte se află în viaţa şi moartea noastră. Totul cuprinde tot restul în sine; numai în acest fel poate devenirea veşnică să străbată totul". „Marea este apa cea mai pură, însă totodată şi cea mai impură; bună de băut şi dătătoare de viaţă pentru peşti, însă nepotabilă şi primejdioasă pentru om". „Viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea, toate sunt una şi aceeaşi esenţă, una transformându-se în alta şi aceasta transformându-se iarăşi în prima". „Binele şi răul, una sunt". „Drumul drept şi cel cotit ... sunt în fond acelaşi drum".

Anaximandru pare să fie mai eliberat de viaţa lăuntrică, dăruit mai mult însuşi elementului gândului. El vede originea lucrurilor într-un fel de eter cosmic, într-o fiinţă primordială nedefinită, informă, nelimitată. Luaţi-l pe Zeus-ul lui Pherekydes, dezbrăcaţi-l de tot ce-i mai este propriu ca imagine, veţi avea fiinţa primordială a lui *Anaximandru*, adică pe Zeus metamorfozat în gând. La Anaximandru se manifestă o personalitate la care viaţa gândului se naşte din dispoziţia sufletească, care era încă nuanţată temperamental la gânditorii numiţi mai sus. O astfel de personalitate se simte contopită, ca suflet, cu viaţa gândului şi prin aceasta nu mai este atât de concrescută cu natura, ca sufletul care încă nu trăieşte gândul ca esenţă independentă. Sufletul se simte legat de o ordine cosmică situată *deasupra* fenomenelor naturii. Când Anaximandru spune că oamenii aflaţi încă în ipostaza de peşti au vieţuit mai întâi în elementul umed, dezvoltându-se apoi mai departe de-a lungul existenţei lor ca animale de uscat, aceste afirmaţii înseamnă pentru el că germenul spiritual, drept care se recunoaşte omul prin gând, a parcurs celelalte forme numai ca pe nişte trepte intermediare, pentru ca până la urmă să adopte înfăţişarea care-i fusese predestinată de la bun început.

*

Pentru cercetarea istorică, gânditorilor amintiţi mai sus le-au urmat: *Xenophanes* din Colofon (născut în secolul al VI-lea î. Chr.); înrudit sufleteşte cu el, chiar dacă mai tânăr, *Parmenides* (născut în jur de 540 î. Chr.); *Zenon* din Elea (care s-a manifestat în jur de 500 î. Chr.) şi *Melissos* din Samos (care a trăit în jur de 450 î. Chr.).

Elementul gândirii vieţuieşte la aceşti cugetători cu atâta intensitate, încât el *pretinde* deja o concepţie asupra lumii, căreia îi recunoaşte veracitatea numai în măsura în care satisface pe deplin viaţa gândului. Ei se întreabă: „Ce însuşiri trebuie să posede temelia primordială a lumii pentru a putea fi preluată pe deplin în lăuntrul gândirii?". *Xenophanes* descoperă că divinităţile poporului nu se pot menţine în faţa gândirii; ca urmare le respinge. Divinitatea lui trebuie să poată fi *gândită*. Ceea ce este perceput senzorial este variabil, este înzestrat cu însuşiri care nu corespund gândului silit să caute ceea ce este permanent. Din această cauză, Divinitatea este Unitatea veşnică, neschimbabilă, inteligibilă prin gând, a tuturor lucrurilor. *Parmenides* vede în natura exterioară, pe care o contemplă cu simţurile, ceva neadevărat, amăgitor; el vede în unitate, în elementul nepieritor pe care-l cuprinde gândul, singura realitate. Zenon încearcă să explice trăirea gândului atrăgând atenţia asupra contradicţiilor ce rezultă din examinarea lumii; el vede adevărul cuprins în transformarea lucrurilor, în devenire, în multitudinea diversităţii prezentate de lumea exterioară. Dintre contradicţiile indicate de Zenon, să citǎm numai una. Conform părerii sale, nici cel mai rapid alergător (Achile) nu ar putea ajunge din urmă broasca ţestoasă, căci oricât de încet s-ar deplasa ea, când Achile ajunge în locul pe care tocmai l-a părăsit broasca, aceasta se află deja ceva mai departe. Prin astfel de contradicţii, Zenon indică modul în care o reprezentare care ţine seama de lumea exterioară nu se poate descurca cu ea însăşi; el face de fapt aluzie la greutatea cu care este confruntat gândul când încearcă să afle adevărul. Această importantă concepţie asupra lumii, denumită *eleată* (Parmenides şi Zenon erau originari din Elea) recunoaşte, dacă ne îndreptăm privirea asupra ei, că aderenţii ei au ajuns cu dezvoltarea trăirii gândirii aşa de departe, încât au reuşit să dezvolte această trăire, transformând-o într-o artă specială, în aşa numita dialectică. Prin această „artă a gândirii", sufletul învaţă să se simtă autonom şi lăuntric unitar. Prin aceasta, realitatea sufletului este percepută drept ceea ce este prin propria sa esenţă, şi drept ceea ce se simte prin aceea că nu mai convieţuieşte în trăirea generală a lumii, ci desfăşoară în sine o viaţă înrădăcinată prin ea însăşi, trăirea gândului, prin care se simte implantată în temelia pur spirituală a lumii. La început, această simţire încă nu este exprimată printr-un gând formulat clar; însă ea poate fi resimţită ca fiind vie în această epocă, datorită preţuirii cu care este tratată. Într-unul din „Dialogurile" lui Platon, Parmenides îi spune tânărului Socrate să înveţe de la Zenon arta gândirii pentru a nu rămâne străin adevărului. Această „artă a gândirii" era resimţită ca o necesitate pentru sufletul omenesc, care vrea să se apropie de temeliile primordiale spirituale ale existenţei.

Cel ce nu vede cum, în progresul dezvoltării umane la treapta trăirii gândurilor, o dată cu începerea acestei trăiri au încetat alte trăiri anterioare, cele prin imagini, va vedea într-o lumină diferită personalităţile gânditorilor greci din secolul al şaselea î. Chr. de cea în care trebuie să fie prezentate în această lucrare. Gândul a ridicat în jurul sufletului uman un fel de zid despărţitor. Anterior, sufletul uman se afla – prin percepţia sa – în interiorul fenomenelor naturii; iar ceea ce trăia cu fenomenele naturii, la fel cu ceea ce trăia ca activitate a propriului său trup, i se înfăţişa ca imagini, cu întreaga lor vivacitate; acum, întreaga prezenţă picturală a imaginilor a fost stinsă prin forţa gândului. Acolo unde evoluau anterior imagini pline de conţinut se instaurase acum, în lumea exterioară, domnia gândului. Iar sufletul se mai putea simţi în ceea ce se întinde în afara lui, în timp şi spaţiu, numai prin faptul că se leagă cu acestea prin gând. O astfel de dispoziţie sufletească o resimţim când ne îndreptăm privirea spre *Anaxagoras* din Clazomenai, în Asia Mică (născut aproximativ la 500 î. Chr.). În sufletul său, el se simte legat de viaţa gândului, care cuprinde tot ceea ce este extins în spaţiu şi timp. Viaţa gândului apare extinsă în spaţiu şi timp în calitatea ei de spirit, de raţiune universală care străbate ca o esenţă întreaga natură. Însă pentru Anaxagoras natura se înfăţişează ca fiind compusă numai din fiinţe primordiale mărunte. Fenomenele naturii, rezultate din colaborarea acestor fiinţe primordiale, constituie ceea ce este perceput de simţuri, după ce imaginile picturale s-au dat în lături din natură. Aceste fiinţe primordiale sunt denumite „homoiomeri". Legătura sa cu raţiunea universală (Nus-ul), sufletul uman o trăieşte în sinea lui, în gânduri închise în zidurile lor; el priveşte prin ferestrele simţurilor la ceea ce raţiunea universală face să se nască din inter-acţiunea „homoiomerilor".

În *Empedokles* (născut aprox. la 490 î. Chr. la Agrigent), a vieţuit o personalitate în al cărei suflet se desfăşura o violentă confruntare a modurilor vechi şi nou, de reprezentare. El mai simte încă ceva din întreţeserea sufletului cu existenţa exterioară. În sufletul omului vieţuiesc ura şi iubirea, antipatia şi simpatia; ele sunt sentimente care vieţuiesc şi în afara zidului care înconjoară sufletul omului; în acest fel viaţa sufletului este continuată şi în afară, dezvăluindu-se prin forţele care unesc şi despart elementele naturii: aerul, focul, apa şi pământul, realizând în acest fel ceea ce percep simţurile în lumea de dinafară.

Empedokles se află într-o oarecare măsură în faţa unei naturi care simţurilor le pare a nu avea suflet, şi dezvoltă o dispoziţie sufletească ce se revoltă împotriva acestei lipse de suflet. În sufletul său, el nu poate crede că esenţa adevărată a naturii este ceea ce vrea gândul să facă din ea. Cel mai puţin poate admite sufletul că el se află faţă de natură într-un raport aşa cum rezultă el din concepţia gândită despre lume. Trebuie să ne imaginăm ce se întâmplă într-un suflet care trăieşte cu întreaga intensitate o astfel de scindare lăuntrică şi suferă din cauza ei; atunci vom putea resimţi cum învie în sufletul lui Empedokles vechiul mod de reprezentare ca forţă a simţirii, fără a vrea, însă, să conştientizeze deplin acest lucru, căutând astfel o existenţă într-un mod de gânduri şi imagini, în acel mod care reverberează în maximele lui Empedokles; înţelese pe baza celor spuse aici, acestea îşi pierd caracterul lor ciudat. Se citează cuvinte de-ale lui, cum sunt următoarele: „Rămâneţi cu bine. Nu mai umblu ca un muritor, ci ca o Divinitate nemuritoare; ... şi de îndată ce ajung în oraşele înfloritoare, sunt venerat de bărbaţi şi femei care mi se asociază cu miile, căutând cu mine drumul mântuirii lor, pentru că unii aşteaptă de la mine proorociri, iar alţii formule tămăduitoare pentru diferite boli". În acest fel se aiureşte sufletul în care mai reverberează un mod de reprezentare vechi, prin care sufletul îşi percepe propria lui existenţă ca pe aceea a unei divinităţi exilate, transferate dintr-o altă existenţă în lumea lipsită de suflet a simţurilor şi care, din această cauză, simte Pământul ca pe un „loc pustiu" pe care a fost aruncat ca pedeapsă. Desigur, în sufletul lui Empedokles mai pot fi descoperite şi alte sentimente; pentru că din sentenţele sale radiază în mod semnificativ străfulgerări de înţelepciune; sentimentul său faţă de „naşterea concepţiei gândite despre lume" este dat de astfel de stări sufleteşti.

Într-un alt fel decât această personalitate priveau cugetătorii denumiţi „atomişti" la ceea ce devenise natura pentru sufletul uman, datorită naşterii gândului. Cel mai important dintre aceştia este considerat a fi *Demokrit* (născut la Abdera, la aprox. 460 î. Chr.). Un fel de precursor al lui, este *Leukipp*.

Pentru *Demokrit*, homoiomerii lui Anaxagoras au devenit cu un grad important mai substanţiale. La Anaxagoras, fiinţele primordiale parţiale mai pot fi comparate cu nişte germeni vii; la Demokrit, ele se transformă în particule moarte, indivizibile, de substanţă, care prin diferitele lor combinaţii compun obiectele lumii exterioare. Ele se îndepărtează, se apropie, se întrepătrund reciproc; iar din această mişcare şi combinare iau naştere fenomenele naturii. Raţiunea universală (Nus) a lui Anaxagoras, care provoacă ivirea utilă a fenomenelor lumii din coacţionarea homoiomerilor, ca o conştiinţă spirituală (fără de corp), se transformă la Demokritos în legitatea inconştientă a naturii (Ananke). Sufletul vrea să mai admită numai ceea ce va mai putea fi înţeles de el ca un rezultat evident al gândirii; natura este total lipsită de suflet; gândul, rezultat al trăirii sufleteşti, se palidează până la a deveni o umbră lăuntrică a naturii lipsite de suflet. În felul acesta, prin Demokrit a fost introdusă imaginea intelectuală primordială a tuturor concepţiilor despre lume ulterioare, având o nuanţă mai mult sau mai puţin materialistă.

Lumea de atomi a lui Demokrit reprezintă o lume exterioară, o natură în care nu există nimic care să amintească de „suflet". Trăirile gândirii în suflet, prin a căror naştere sufletul uman a devenit atent asupra lui însuşi, sunt la Demokrit numai trăiri ale unor umbre. Prin acestea, este caracterizat o parte a destinului trăirilor gândului. Ele aduc sufletul omului la conştientizarea propriei sale fiinţe, însă în acelaşi timp îi insuflă nesiguranţă în legătură cu el însuşi. Sufletul se trăieşte în sine prin gând, se poate simţi însă în acelaşi timp şi rupt de forţa cosmică spirituală, independentă de el, care îi dăruieşte securitate şi sprijin lăuntric. Într-atât de descătuşate se simţeau în sufletul lor acele personalităţi care, în cadrul vieţii spirituale greceşti, au primit numele de „sofişti". Cea mai importantă personalitate dintre aceştia, a fost *Protagoras* (din Abdera, aproximativ 480-410 î. Chr.), căruia i se alătură Gorgias, Kritias, Hippias, Thrasymachus, Prodikus. Sofiştii sunt prezentaţi adeseori ca nişte oameni care au practicat un joc superficial cu gândirea. La formarea acestei păreri a contribuit mult modul în care au fost descrişi de autorul de comedii Aristophanes. Însă, în vederea unei aprecieri mai juste, pe lângă multe altele trebuie luat în considerare bunăoară şi faptul că Socrate însuşi – care în anumite limite se simţea a fi discipol al lui Prodikus – l-ar fi caracterizat pe Prodikus ca pe unul care a acţionat favorabil asupra învăţăceilor săi, înnobilându-le vorbirea şi gândirea. Concepţia lui Protagoras apare în celebra frază: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor existente pentru că există şi a celor inexistente pentru că nu există". În mentalitatea aflată la temelia acestei fraze, trăirea gândului se simte suverană. Ea nu resimte vreo legătură cu o forţă cosmică obiectivă. Când Parmenides este de părere că „Simţurile îi dăruiesc omului o lume a iluziei", s-ar putea merge mai departe, adăugând: „Oare de ce nu ne-ar înşela şi gândirea, pe care, de fapt, o trăim?". Însă Protagoras ar replica: „De ce l-ar preocupa pe om faptul că Universul exterior lui este altfel decât îl percepe şi gândeşte el? Şi-l reprezintă el oare pentru altcineva decât pentru el însuşi? Oricum ar fi lumea pentru o altă fiinţă, omul nu trebuie să-şi facă nici un fel de griji din această cauză. Reprezentările sale trebuie să-i servească *numai lui*; cu ajutorul lor, el trebuie să-şi găsească propriul său drum în Univers. Dacă el se lămureşte pe deplin asupra lui însuşi, omul nu va dori să aibă alte reprezentări despre lume, decât cele care îi servesc la ceva". Protagoras vrea să poată construi pe gândire; de aceea el îşi sprijină gândirea numai pe perfecţiunea propriei ei forţe.

Însă prin aceasta Protagoras ajunge într-o anumită privinţă în conflict cu spiritul ce vieţuieşte în profunzimile elenismului. Acest „spirit" poate fi sesizat cu claritate în lăuntrul fiinţei greceşti. El ni se adresează deja din inscripţia de pe frontispiciul templului din Delfi: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Această străveche înţelepciune de oracol vorbeşte de parcă ar cuprinde în sine invitaţia la realizarea progresului concepţiei despre lume, progres care se definitivează prin trecerea de la reprezentarea în imagini, la cuprinderea mintală a enigmelor Universului. Prin această invitaţie, omului i se atrage atenţia asupra propriului său suflet. Adică i se spune că el poate percepe în sufletul său limba prin care Universul îşi exprimă esenţa lui. Însă i se mai atrage atenţia şi asupra unei împrejurări care produce în propria lui vieţuire incertitudini şi nesiguranţe. Spiritele din cuprinsul Greciei urmau să învingă primejdiile vieţii sufleteşti sprijinite pe sine însuşi. Ei trebuiau să plăsmuiască în suflet gândul în aşa fel, încât să genereze o concepţie despre lume. În acelaşi timp, sofiştii au apucat-o pe o cale periculoasă. În ei, spiritul elenismului se situează ca pe marginea unei prăpastii; el vrea să-şi asigure forţa echilibrului prin propria sa forţă. Aşa cum am mai spus, privirea ar trebui să ne fie îndreptată mai mult asupra seriozităţii şi îndrăznelii acestei încercări, decât s-o acuzăm în mod superficial, chiar dacă această acuzaţie este fără îndoială justificată, în privinţa multora dintre sofişti. Totuşi, această încercare se situează în mod firesc în viaţa elenă, într-un moment de cotitură a istoriei poporului grec. Protagoras a trăit prin anii 480-410 î.Chr. Războiul peloponez a avut loc în perioada momentului de cotitură amintit al vieţii elene, între anii 431-404 î. Chr. Mai înainte, în Grecia omul se afla bine ancorat în relaţiile sociale; comunitatea din care făcea parte, precum şi tradiţiile ei, făceau cunoscute normele de conduită pentru acţiunile şi gândirea lui. Diferitele personalităţi aveau valoare şi importanţă numai în calitatea lor de membri ai comunităţii. În astfel de împrejurări, încă nu putea fi pusă întrebarea: „Ce valoare are omul izolat?". Totuşi această întrebare este pusă de sofistică, făcând prin aceasta pasul spre *transfigurarea* elenă. În fond, întrebarea este: „Cum îşi organizează omul existenţa, după ce devine conştient de viaţa trezită a gândului?".

De la Pherekydes (sau Thales) până la sofişti se poate observa, în cadrul dezvoltării concepţiilor despre lume în Grecia, o familiarizare treptată cu gândirea născută încă înaintea acestor personalităţi. Exemplul lor ne arată felul în care acţionează gândul când este pus în slujba concepţiei despre lume. Însă naşterea gândirii poate fi observată în toate domeniile vieţii greceşti. Concepţia asupra lumii este numai un domeniu în care se derulează un fenomen general de viaţă într-un caz special. S-ar putea demonstra existenţa unui curent asemănător al dezvoltării în domeniul: artei, poeziei, vieţii publice, al diferitelor meserii manuale, al circulaţiei rutiere. O astfel de abordare ar arăta pretutindeni cum se schimbă activitatea umană sub influenţa acelei organizări lăuntrice a omului care introduce gândul în concepţia asupra lumii. Gândul nu este „descoperit" de concepţia asupra lumii, care mai degrabă *se naşte* prin aceea că se serveşte de viaţa născută a gândului pentru a construi o imagine a Universului, o imagine formată *anterior*, prin alte trăiri.

*

Dacă despre sofişti se poate afirma că au condus spiritul grec spre o stâncă primejdioasă care se exprimă prin dictonul „Cunoaşte-te pe tine însuţi”, în *Socrate* trebuie să vedem o personalitate care a putut duce acest spirit la un înalt grad de perfecţiune. Socrate s-a născut la Atena în jurul anului 470, iar în anul 399 î. Chr. a fost condamnat la moarte prin otrăvire.

Din punct de vedere istoric, Socrate i se înfăţişează cercetătorului prin imaginile a două mărturii ajunse până la noi. Prima este imaginea transmisă de marele său discipol Platon (427-347 î. Chr.), care îşi prezintă concepţia despre lume în forma unor dialoguri. Socrate este înfăţişat în aceste „dialoguri” împărtăşind învăţături, în ipostaza „Înţeleptului” care călăuzeşte persoanele din anturajul său, prin conducerea lui spirituală, înspre dobândirea unor înalte trepte ale cunoaşterii. A doua imagine a lui Socrate ne-a conturat-o Xenophon în „Amintirile” sale. La prima vedere pare că Platon ar fi idealizat fiinţa lui Socrate, iar Xenophon ar fi redat-o mai conformă cu realitatea nemijlocită. O cercetare mai amănunţită ar putea evidenţia că atât Platon cât şi Xenophon conturează câte o imagine a lui Socrate, aşa cum a perceput-o fiecare din punctul său de vedere, şi că, prin urmare, putem să sesizăm în ce măsură ele se completează şi se lămuresc reciproc.

În primul rând trebuie să apară ca deosebit de important faptul că s-a transmis posterităţii concepţia despre lume a lui Socrate, ca o expresie a personalităţii sale, a caracterului fundamental al vieţii sale sufleteşti. Atât Platon cât şi Xenophon îl prezintă pe Socrate în aşa fel încât avem impresia că în el s-ar exprima în permanenţă părerea lui personală; însă această personalitate poartă în sine conştienţa faptului că cel care îşi pronunţă părerea sa personală din adevăratele temelii ale sufletului exprimă, de fapt, ceva ce este mai mult decât simpla sa părere umană, ceva ce este exprimarea prin gândirea omenească a intenţiilor ordinei universale. Cei care cred că-l cunosc, îl concep pe Socrate ca pe o dovadă a faptului că adevărul este realizat de sufletul omenesc prin gândire numai când acesta este legat de esenţa lui fundamentală, aşa cum era în cazul lui Socrate. Referindu-se la Socrate, Platon nu ne prezintă o învăţătură care ar putea fi „stabilită” prin reflectare, ci lasă să vorbească un *om* evoluat în mod corect şi observă ce adevăr scoate acesta la lumină. Astfel, modul în care Platon se raportează la Socrate devine o expresie a ceea ce este omul în relaţia lui cu Universul. Nu este important numai ceea ce a fost făcut cunoscut de Platon despre Socrate, ci modul în care, prin comportamentul său scriitoricesc, l-a situat pe Socrate în Universul vieţii spirituale elene.

Prin naşterea gândului, atenţia omului a fost îndreptată în direcţia „sufletului” său. Se naşte acum întrebarea: „Ce spune acest suflet când, ajuns capabil să vorbească, începe să exprime ceea ce a fost sădit în el de forţele universale?”. Şi iată că, prin modul cum se plasează Platon faţă de Socrate, rezultă răspunsul: „Ceea ce, raţiunea Universului vrea să-i spună omului, îi spune în suflet”. Prin aceasta este fundamentată *încrederea* în revelaţiile sufletului omenesc, în măsura în care acesta dezvoltă în sine gândul. Figura lui Socrate apare sub semnul acestei *încrederi*.

Grecul timpurilor străvechi se adresa lăcaşelor sacerdotale pentru probleme importante ale vieţii; el solicita „proorociri” cu privire la voinţa şi părerea forţelor spirituale. Astfel de proceduri erau în consonanţă cu o trăire sufletească în imagini. Prin astfel de imagini, omul se simţea legat de activitatea forţelor conducătoare ale Universului. Lăcaşul proorocirilor constituia atunci un mijloc cu ajutorul căruia oamenii cu înclinaţii cu totul deosebite descopereau, mai uşor decât alţii, drumul călăuzitor înspre puterile spirituale. Cât timp omul nu se simţea separat cu propriul său suflet de lumea exterioară, era firească resimţirea faptului că, printr-un aranjament special, lumea exterioară putea să exprime mai multe lucruri decât în trăirea cotidiană. Imaginea vorbea din exterior; de ce nu ar fi putut, în definitiv, lumea exterioară să grăiască cu o deosebită claritate în anumite locuri speciale? Gândul se adresează lăuntricului sufletesc. Datorită acestei împrejurări, sufletul depinde numai *de el însuşi*; el nu se poate şti pe sine legat de un alt suflet în acelaşi fel ca în cazul comunicării primite în lăcaşurile proorocirilor sacerdotale. Propriul suflet trebuia să fie dăruit gândului. Se intuia că gândul este un bun comun al tuturor oamenilor.

Raţiunea lumii luminează în viaţa gândului fără amenajări speciale. Socrate simţea că în sufletul cugetător vieţuieşte forţa care era căutată în lăcaşurile proorocirilor. El percepea în sine „daimonul”, puterea spirituală care călăuzeşte sufletul. Gândul i-a dăruit sufletului conştienţa de sine. Cu ajutorul reprezentării daimonului ce grăia în dânsul şi care, călăuzindu-l, îi spunea fără încetare ce avea de făcut, Socrate voia să spună că sufletului, care s-a aflat pe sine în viaţa gândului, îi este îngăduit să se simtă ca şi cum s-ar afla în sine în relaţii cu raţiunea lumii. Aceasta este expresia preţuirii a ceea ce are sufletul în trăirea gândului.

Sub influenţa unei astfel de concepţii, „virtutea” este pusă într-o lumină specială. În aceeaşi măsură în care Socrate preţuieşte gândul, el trebuie să presupună şi că adevărata virtute a vieţii omeneşti i se dezvăluie vieţii gândului. Virtutea adevărată trebuie aflată în viaţa gândului, pentru că valoarea omului îi este conferită de viaţa gândului. „Virtutea poate fi însuşită prin învăţare”; acesta este modul în care este exprimată de cele mai multe ori convingerea lui Socrate. Ea poate fi însuşită, căci trebuie să o aibă cel care cuprinde cu adevărat viaţa gândului. Important este ceea ce spune în această privinţă Xenophon despre Socrate. Socrate îi vorbeşte unui discipol de-al său despre virtute. Are loc următorul dialog: „Crezi acum că există o învăţătură şi o ştiinţă a dreptăţii aşa cum există o învăţătură a gramaticii?”. Discipolul „Da”. Socrate: „Pe cine-l consideri însă a fi un cunoscător mai bun al gramaticii, pe cel care scrie şi pronunţă intenţionat greşit,sau pe cel care procedează în acest fel neintenţionat?”. Discipolul: „Cred că cel care greşeşte intenţionat, căci dacă ar vrea, el ar putea să scrie şi să citească şi în mod corect”. Socrate: „Nu ţi se pare însă că acela care scrie intenţionat greşit, este un mai bun cunoscător al scrisului corect decât celălalt?”. Discipolul: „Fără îndoială”. Socrate: „Însă cine crezi că se pricepe mai bine *la cinste*: cel care minte sau înşeală *intenţionat*, sau altul, care le face pe acestea neintenţionat?” (Amintirile lui Xenophon despre Socrate –„Memorabilia” –, tradusă de Güthling). Pentru Socrate este important să-şi lămurească discipolul că este vorba de a avea gândurile corecte despre virtute. Ceea ce este spus de Socrate despre virtute are ca scop, până la urmă, fundamentarea *încrederii* faţă de sufletul ce se recunoaşte pe sine însuşi în trăirea gândurilor. Trebuie să avem o încredere mai mare în gândul corect despre virtute, decât în toate celelalte aspecte. Virtutea îl face pe om demn de stimă, dacă este trăită de dânsul în gând.

În acest fel, ceea ce a fost născuit în perioada presocratică iese la iveală la Socrate, adică preţuirea la justa valoare a ceea ce îi este dăruit sufletului uman prin viaţa trezită a gândului. Metoda de predare a lui Socrate se află sub influenţa acestei reprezentări. El se apropie de om cu presupunerea că în acesta se află în stare latentă viaţa gândului, care trebuie numai trezită. El îşi formulează întrebările de aşa manieră, încât interogatul să aibă prilejul de a-şi trezi viaţa gândului său. Aceasta este esenţa metodei socratice.

Platon, născut la Atena în anul 427 î. Chr., a resimţit, ca discipol al lui Socrate, că datorită acestuia se întăreşte încrederea sa în viaţa de gânduri. Tot ce a născuit întreaga dezvoltare de până atunci să facă să iasă la lumină, îşi atinge punctul culminant la Platon; este reprezentarea că spiritul universal se revelează în viaţa gândului. Acesta este în primul rând sentimentul care iluminează întreaga viaţă sufletească a lui Platon. Tot ceea ce omul cunoaşte prin simţuri sau în vreun alt fel, nu are nici o valoare atât timp cât nu este expus de suflet acţiunii luminii gândului. Filosofia devine pentru Platon ştiinţa despre idei, considerate a fi adevărata fiinţare, căci *ideea* este dezvăluirea spiritului universal prin revelarea gândului. Lumina spiritului universal luminează în sufletul omenesc, revelându-se acolo drept *idei*; iar prin cuprinderea ideii, sufletul omului se uneşte cu forţa spiritului universal. Universul desfăşurat în timp şi spaţiu este ca şi suprafaţa apelor mării în care se oglindesc stelele; însă numai ceea ce se oglindeşte ca idee este adevărat. Astfel, pentru Platon, întregul

Univers se transformă în idei care acţionează reciproc, una asupra alteia. Acţiunea ideilor în lume se înfăptuieşte prin oglindirea lor în materia primordială, în hyle. Datorită acestei oglindiri, ia naştere tot ceea ce este văzut şi perceput de om ca obiect sau fenomen izolat. Însă acţiunea cunoaşterii nu trebuie desfăşurată asupra materiei primordiale, pentru că adevărul nu se află cuprins acolo. La adevăr se ajunge numai după ce a fost îndepărtat din imaginea Universului tot ceea ce nu este idee.

Pentru Platon, sufletul omului trăieşte în idee; însă această viaţă este plăsmuită în aşa fel, încât sufletul nu este în toate manifestările sale o revelare a vieţii sale în idei. În măsura în care sufletul este afundat în viaţa de idei, el apare ca „suflet raţional" („suflet purtător de gânduri"). Sufletul îşi apare lui însuşi ca atare atunci când, în perceperea gândurilor, el îşi devine evident lui însuşi. În existenţa sa pământească, sufletul este incapabil să se manifeste numai în acest fel. El trebuie să se exteriorizeze şi ca „suflet neraţional" („suflet nepurtător de gânduri"). În această calitate, el se prezintă iarăşi în două feluri, şi anume ca suflet dezvoltător al curajului şi ca suflet doritor. Acesta este modul în care lui Platon i se părea că putea distinge în sufletul omenesc trei componente sau trei părţi, şi anume: sufletul raţiunii, sufletul curajului şi sufletul poftelor. Însă sensul modului său de a-şi reprezenta lucrurile îl vom sesiza mai corect dacă îl vom exprima altfel, şi anume că, prin esenţa sa, sufletul este un mădular al lumii ideilor. În această calitate, el este suflet al raţiunii. Sufletul acţionează, însă, în aşa fel, încât vieţuirii sale în raţiune îi adaugă şi activitatea componentei sale curajoase şi a celei doritoare. Prin acest mod triplu de exteriorizare, el este suflet pământesc. Prin întruparea sa fizică, sufletul coboară ca suflet al raţiunii în existenţa pământească, pentru ca apoi, prin moarte, să se reîntoarcă din nou în lumea ideilor. În măsura în care este suflet al raţiunii, sufletul este *nemuritor*, pentru că, în această calitate, el trăieşte ca atare existenţa veşnică a lumii ideilor.

Această învăţătură a lui Platon despre suflet, apare a fi un fapt important în cadrul perioadei perceperii gândurilor. Gândul trezit la viaţă îi indica omului sufletul. La Platon se dezvoltă o concepţie asupra sufletului, care este întru totul un rezultat al perceperii gândului. La Platon, gândul s-a încumetat nu numai a indica sufletul, ci şi a exprima ceea ce este sufletul, a-l descrie într-o oarecare măsură. Şi, ceea ce are de spus gândul despre suflet, îi dă acestuia puterea *de a se şti pe sine prezent în eternitate*. Gândul luminează în suflet chiar şi natura temporalului, prin extinderea propriei sale esenţe dincolo de vremelnicie. Sufletul percepe gândul. În felul în care sufletul se revelează în viaţa pământească, înlăuntrul său nu poate fi dezvoltată înfăţişarea pură a gândului. De unde provine însă trăirea gândului, dacă ea nu poate fi dezvoltată în viaţa pământească? Ea formează *aducerea aminte* a unei stări pur spirituale prepământeşti. Gândul a cuprins sufletul în aşa fel încât nu se mulţumeşte numai cu existenţa pământească a sufletului. Gândul i s-a revelat sufletului într-o existenţă anterioară (preexistenţă) în lumea spiritului (lumea ideilor), iar în decursul existenţei sale pământeşti, sufletul îl scoate prin amintire la suprafaţă din viaţa pe care a petrecut-o în spirit.

Din această concepţie asupra sufletului rezultă ceea ce are Platon de spus despre viaţa morală. Sufletul este moral când îşi organizează viaţa în aşa fel încât se manifestă cu maximă intensitate drept suflet al raţiunii. *Înţelepciunea* este virtutea provenită din sufletul raţiunii, ea înnobilează viaţa omenească; *îndrăzneala fermă* îi revine sufletului curajos, iar *prevederea* îi revine sufletului doritor. Ultimele două virtuţi rezultă atunci când sufletul raţiunii îşi impune dominaţia asupra celorlalte manifestări sufleteşti. Când toate trei virtuţile colaborează în mod armonios în om, atunci rezultă ceea ce este numit de Platon echitate – adică înclinaţia de a săvârşi binele, denumită Dikaiosine.

Aristotel (născut în Stagira la 384 î. Chr., în Tracia, mort în 321 î. Chr.), elev al lui Platon, constituie împreună cu învăţătorul său un punct culminant al gândirii elene. La el, procesul trăirii gândului în concepţia despre lume este încheiat. Gândul îşi ia în primire posesiunea lui legitimă, pentru a obţine din sine înţelegerea fiinţelor şi evenimentelor lumii. Platon îşi mai foloseşte capacitatea sa de reprezentare pentru a instaura gândul în domeniul său şi pentru a-l conduce la lumea ideilor. La Aristotel, acest fapt a devenit ceva de la sine înţeles. În continuare însă mai este vorba şi de consolidarea dominaţiei gândului asupra tuturor domeniilor cunoaşterii. Aristotel se pricepe să folosească gândul ca pe o unealtă care pătrunde în esenţa lucrurilor. Pentru Platon, este vorba de învingerea obiectului sau esenţei lumii exterioare; iar după ce acesta este învins, sufletul poartă în sine ideea care adumbrise numai esenţa lumii exterioare, fiindu-i însă străină şi plutind deasupra lui, într-o lume spirituală a adevărului. Aristotel urmăreşte să se afunde în fiinţe şi fenomene, iar ceea ce este aflat de suflet în decursul acestei operaţiuni constituie, pentru el, însăşi esenţa lucrului. Sufletul simte ca şi cum această esenţă ar fi fost numai scoasă în evidenţă din obiect şi adusă pentru sine în forma gândului, pentru a o putea purta cu sine ca o amintire a obiectului. Pentru Aristotel, ideile se află astfel *în lăuntrul* obiectelor şi ale fenomenelor; ele sunt o *parte* a obiectelor, adică acea parte care poate fi scoasă în evidenţă de suflet cu ajutorul mijloacelor sale; cealaltă parte, pe care sufletul nu o poate scoate în evidenţă din obiecte şi prin care obiectele îşi au viaţa construită pe ea însăşi, este substanţa, materia (Hyle).

Aşa cum întreaga concepţie a lui Platon asupra lumii este iluminată de concepţia asupra sufletului, la fel şi la Aristotel. La ambii cugetători, lucrurile stau în aşa fel încât esenţa fundamentală a întregii lor concepţii asupra lumii este pe deplin caracterizată dacă se ţine seama de viziunea lor asupra sufletului. Desigur că la ambii cugetători ar mai putea fi luate în consideraţie multe amănunte, care nu-şi află însă locul în cadrul prezentei expuneri; totuşi, părerea lor despre suflet poartă în sine *direcţia* în care a evoluat modul lor de reprezentare.

La Platon, trebuie luat în seamă ceea ce vieţuieşte în suflet şi participă ca atare la lumea spiritului; pentru Aristotel, are importanţă modul în care se prezintă sufletul în om pentru propria sa cunoaştere. Aşa cum se întâmplă şi cu celelalte lucruri, sufletul trebuie să se scufunde şi în sine însuşi, pentru a afla acolo ceea ce constituie esenţa sa. Ideea – aflată de om, conform opiniei aristotelice, într-un obiect din afara sufletului – este de fapt esenţa obiectului; însă sufletul a dat acestei esenţe forma ideii, pentru a o avea pentru sine. Ideea nu-şi are realitatea în sufletul cunoscător, ci împreună cu materia (Hyle), în obiectul exterior. Însă scufundându-se în sine însuşi, sufletul descoperă acolo prezenţa reală a ideii ca atare. În acest sens, sufletul este idee, însă idee activă, entitate activă. Şi el se comportă şi în viaţa omului ca o astfel de entitate activă. În viaţa embrionară a omului, sufletul cuprinde latura lui trupească. În timp ce la un obiect aflat în afara sufletului, ideea şi materia formează o unitate indisolubilă, în cazul sufletului uman şi al trupului său, lucrurile nu se petrec în acelaşi fel, căci sufletul uman independent cuprinde elementul corporal, inactivează ideea aflată deja în acţiune în trup, şi se aşează pe sine în locul ideii. După Aristotel, în elementul corporal de care se leagă sufletul omenesc vieţuieşte deja un element sufletesc. Căci Aristotel sesizează atât în corpul plantei, cât şi în cel animal, activitatea unei componente sufleteşti subordonate. Un corp ce poartă în sine elementul sufletesc al plantei şi al animalului este ca şi fecundat de sufletul omenesc şi în felul acesta se leagă, pentru omul pământean, un element sufletesc-trupesc cu un element sufletesc-spiritual. Acest ultim element anulează activitatea independentă a elementului sufletesc-trupesc pe timpul duratei vieţii pământeşti a omului şi acţionează chiar cu ajutorul acestui element sufletesc-trupesc, folosindu-se de el ca de un instrument al său. Prin aceasta iau naştere cinci manifestări sufleteşti, care la Aristotel se înfăţişează ca cinci mădulare sufleteşti, şi anume: sufletul vegetal (Threpticon), sufletul sensibil (Esteticon), sufletul generator de pofte (Orecticon), sufletul generator de voinţă (Kineticon) şi sufletul spiritual (Dianoeticon). Omul este suflet spiritual (Dianoeticon) prin ceea ce aparţine în el lumii spirituale şi se contopeşte în timpul vieţii embrionare cu sufletescul-corporal; celelalte mădulare sufleteşti iau naştere ca urmare a desfăşurării sufletului-spiritual în elementul trupesc, prin care îşi şi reduce viaţa sa pământească. În ceea ce priveşte sufletul spiritual, acesta este legat, pentru Aristotel, în mod firesc, de o lume a spiritului. Imaginea Universului aristotelic se prezintă în faţa privirii contemplatoare în aşa fel, încât în partea inferioară se află obiectele şi fenomenele care reprezintă materia şi ideea; cu cât privirea se ridică mai sus, cu atât dispare mai mult ceea ce are caracter material; pur spirituală – înfăţişându-i-se omului ca idee –, apare acea sferă a Universului în care-şi are lăcaşul Divinitatea ca spiritualitate pură, care pune totul în mişcare. Sufletul spiritual al omului aparţine de această sferă a Universului; sufletul spiritual al omului nu există ca o entitate individuală înainte de a se lega de un suflet-trupesc, ci numai ca o parte a spiritului Universului. Prin această contopire, sufletul

Unitate individuală înainte de a se lega de un suflet trupesc, animal ca o parte a spiritului Universului. Prin această concepţie, sufletul spiritual al omului îşi dobândeşte existenţa sa individuală, separată de spiritul Universului, pentru ca, după despărţirea de partea lui trupească, să trăiască mai departe ca fiinţă spirituală. Astfel că fiinţa sufletească individuală îşi începe existenţa o dată cu viaţa pământească umană, pentru ca, fiind nemuritoare, să trăiască mai departe şi după încetarea vieţii pământeşti. O preexistenţă a sufletului înainte de a trăi pe pământ este acceptată de Platon, însă nu şi de Aristotel. Acest lucru este tot atât de firesc pentru Aristotel – cel care propovăduieşte existenţa ideii în obiect – pe cât de firească este preexistenţa sufletului pentru Platon – cel care-şi imaginează ideea plutind deasupra obiectului. Aristotel descoperă ideea în obiect; iar ceea ce trebuie să fie sufletul ca individualitate în lumea spirituală este dobândit de suflet în trup.

Aristotel este gânditorul care îşi dezvoltă concepţia despre lume prin atingerea gândului cu esenţa lumii. Epoca de dinaintea lui Aristotel a condus la vieţuirea gândurilor; Aristotel pune stăpânire pe gânduri, orientându-le spre tot ce i se prezintă în lume. Modul de a trăi în gând, care îi este firesc, îl determină pe Aristotel să cerceteze până şi legile vieţii gândului însuşi, logica. O astfel de disciplină ştiinţifică a putut lua naştere numai după ce gândul, trezit la o viaţă susţinută, a ajuns la raporturi atât de armonioase cu obiectele lumii exterioare, cum poate fi întâlnit la Aristotel.

Puşi alături de Aristotel, cugetătorii care reprezintă Vechea Eladă, ba chiar şi întreaga antichitate, care se prezintă drept contemporani şi urmaşi ai săi, sunt, de fapt, nişte personalităţi de importanţă mult mai mică. Ei dau impresia că aptitudinilor lor le-ar lipsi ceva, pentru a se putea înălţa pe aceeaşi treaptă a cunoaşterii pe care s-a aflat Aristotel. Ai impresia că s-ar îndepărta de Aristotel, pentru că sunt siliţi să formuleze păreri despre lucruri pe care nu le înţeleg aşa de bine ca dânsul. Aceste păreri ale lor ar putea fi deduse din slăbiciunile lor, care i-au îndemnat să exprime idei ce sunt, în fond, deja respinse de Aristotel.

O astfel de impresie poate fi produsă în primul rând de *stoici* şi *epikurieni*. Fac parte dintre primii – care-şi primiseră numele de la sala cu coloane, stoa, din Atena, în care-şi propovăduiau învăţăturile – *Zenon* din Kition (336-264 î. Chr.), *Kleanthes* (331-223), *Chrysippos* (280-208) şi alţii. Ei au preluat din concepţiile anterioare asupra lumii ceea ce li se părea a fi raţional în ele; însă ei acordau cea mai mare atenţie aflării, prin contemplarea lumii, a modului în care este integrat omul în Univers. Prin aceasta, ei vor să determine cum trebuie organizată viaţa pentru a corespunde ordinei Universului şi pentru ca omul să-şi trăiască viaţa, în sensul acestei ordini, corespunzător fiinţei sale. Prin pofte, pasiuni şi necesităţi, omul îşi ameţeşte – după opinia lor – fiinţa lui firească; prin calm şi renunţarea benevolă la necesităţi, omul simte cel mai bine ce trebuie şi ce poate el să fie. Întruchiparea ideală a omului este „înţeleptul", care nu întunecă prin nici un viciu desfăşurarea lăuntrică a fiinţei sale umane.

Dacă gânditorii anteriori lui Aristotel fuseseră atenţi la dobândirea cunoaşterii care poate fi obţinută de om, după ce prin perceperea gândului el a atins conştienţa deplină a sufletului său, cu stoicii apare reflectarea asupra întrebării: „Ce trebuie să facă omul pentru a realiza exprimarea cea mai perfectă a esenţei sale umane?".

Epikur (342-271 î. Chr.) a dezvoltat, în felul său, elementele care erau deja prefigurate în atomistică. Pe acest substrat, el a înălţat o concepţie despre viaţă, care poate fi considerată ca un răspuns la întrebarea: „Deoarece sufletul omului se iveşte ca o înflorire din procesele Universului, cum ar trebui el să trăiască pentru a-şi putea organiza viaţa sa specială, independenţa sa, în conformitate cu gândirea raţională?". Epikur a putut formula un răspuns la această întrebare luând în considerare doar viaţa sufletească dintre naştere şi moarte, pentru că, din concepţia atomistică asupra lumii nici nu poate rezulta altceva. Însă, pentru o astfel de concepţie, senzaţia de durere trebuie să constituie o taină deosebită a vieţii. Pentru că durerea este una dintre acele fapte reale care izgonesc sufletul din conştienţa unităţii sale cu obiectele Universului. Mişcarea aştrilor, căderea ploii, pot fi considerate, potrivit concepţiei anterioare asupra lumii, la fel ca şi mişcarea propriei mâini, adică în ambele cazuri poate fi intuită existenţa unei entităţi sufletesc-spirituale unitare. Însă faptul că anumite procese din om – şi nu cele desfăşurate în afara lui – pot produce durere, îi impun sufletului recunoaşterea esenţei sale deosebite. O dogmă a virtuţilor, care – la fel cu cea a lui Epikur – năzuieşte la trăirea în consens cu raţiunea universală, poate, după cum este lesne de înţeles, să preţuiască într-un mod deosebit un ideal de viaţă care conduce la evitarea durerii, a suferinţei. Astfel, tot ceea ce înlătură suferinţa devine bunul suprem al vieţii epikuriene.

Această concepţie asupra vieţii şi-a aflat – în restul antichităţii – numeroşi adepţi, mai cu seamă printre romanii care se străduiau să dobândească o cultură mai elevată. Poetul roman *T. Carus Lucretius* (96-55 î. Hr), în poemul lui „Despre natură", a exprimat această concepţie într-o formă desăvârşită.

Perceperea gândului călăuzeşte sufletul omului, în final, la propria lui recunoaştere. Se poate însă întâmpla şi ca sufletul să se simtă neputincios să adâncească perceperea gândului în aşa măsură încât să afle o legătură cu temeliile Universului. Atunci sufletul simte că prin gândire este despărţit de legătura lui cu aceste temelii ale Universului; el simte că esenţa lui se află în gândire, însă nu găseşte nici o cale pentru a afla în viaţa gândirii altceva decât numai propria-i afirmare. Atunci el nu poate face altceva decât să renunţe la orice cunoaştere adevărată. În această situaţie s-au aflat *Pyrrhon* (360-270î.Hr.) şi discipolii săi, a căror doctrină este cunoscută sub denumirea de *scepticism*. Concepţia îndoielii asupra lumii, scepticismul, nu-i atribuie trăirii gândului nici un fel de altă însuşire, decât aceea de a formula păreri omeneşti în legătură cu Universul; el nu vrea să decidă nimic cu privire la importanţa acestor păreri pentru lumea exterioară omului.

Într-un anumit sens, înlăuntrul seriei de cugetători greci poate fi identificată o imagine închegată. Ce-i drept, va trebui să se admită că o astfel de adunare a părerilor unor personalităţi diferite ar putea avea prea uşor un caracter cu totul exterior şi, în multe privinţe, o importanţă secundară. Căci lucrul cel mai important rămâne totuşi evaluarea diferitelor personalităţi şi obţinerea de impresii asupra felului în care elementul general omenesc se revelează la aceste personalităţi. Cu toate acestea, în seria gânditorilor greci, poate fi văzut ceva ca o naştere, ca o dezvoltare şi ca o viaţă a gândului; cugetătorii presocratici pot fi socotiţi ca un fel de prolog; Socrate însuşi, Platon şi Aristotel reprezintă culmea; în perioada care le-a urmat se manifestă un declin al vieţii gândului, un fel de autoanulare treptată a acesteia.

Cel ce urmăreşte această evoluţie va putea ajunge să se întrebe: „Are oare trăirea gândului într-adevăr forţa necesară pentru a-i dărui sufletului tot ceea ce i-a destinat prin aceea că l-a făcut pe deplin conştient de sine însuşi?". Pentru observatorul imparţial, viaţa gândirii greceşti posedă un element care o face să pară a fi „desăvârşită" în cel mai bun sens al cuvântului. Este ca şi cum la gânditorii greci forţa gândului ar fi adus la zi tot ceea ce ascunde în ea însăşi. Dacă cineva ar vrea să judece în alt fel, ar descoperi la o examinare mai atentă că judecata lui ascunde undeva o eroare. Concepţii ulterioare despre lume au scos la iveală cu ajutorul altor forţe sufleteşti alte lucruri; ideile de mai târziu se prezintă ca atare întotdeauna în aşa fel încât, prin conţinutul gândurilor ce le sunt proprii, ele au preexistat deja la unul dintre gânditorii greci anteriori. Ceea ce poate fi gândit, ca şi felul în care ne putem îndoi în privinţa gândirii şi a cunoaşterii, toate acestea apar în cultura greacă. Iar prin revelarea gândurilor, sufletul se cuprinde în propria-i fiinţă.

I-a arătat oare sufletului, viaţa elenă a gândului, că are puterea de a-i dărui *tot* ceea ce a fost trezit în el? Ca un ecou la această întrebare, un ecou al vieţii gândirii greceşti, găsim curentul concepţiei despre lume, denumit *neoplatonism*. Principalul său propovăduitor a fost *Plotin* (205-270 d. Chr.). Un premergător al acestui curent poate fi considerat că este deja *Philon*, care a trăit la începutul cronologiei noastre la Alexandria. Căci, în vederea construirii unei concepţii despre lume, Philon nu se sprijină pe forţa creatoare a gândului, ci el se foloseşte de gând mai mult pentru a înţelege revelările din Vechiul Testament. Cele ce sunt povestite acolo ca nişte fapte reale, sunt interpretate de

Philon ca simboluri ale unor procese sufleteşti de care caută să se apropie prin gândire. Plotin nu vede în trăirea gândită a sufletului ceva ce ar cuprinde sufletul în deplinătatea vieţii sale. Dincolo de viaţa gândului trebuie să se afle o altă viaţă a sufletului. Deasupra *acestei* vieţi a sufletului, procesul de cuprindere a gândului desfăşoară mai degrabă o învelitoare, decât să o dezvăluie. Sufletul trebuie să învingă esenţa gândului, să o elimine din sinea lui, iar după această eliminare poate să ajungă la o trăire care îl leagă de esenţa primordială a Universului. Gândul îşi apropie sufletul; acesta trebuie să cuprindă în sine ceva care-l va conduce din nou în afara regiunii în care l-a adus gândul. Plotin năzuieşte spre o *iluminare* care se iveşte în suflet după ce acesta a părăsit regiunea în care l-a adus gândul. În felul acesta credea el că se poate înălţa până la treapta de dezvoltare a unei fiinţe universale care nu pătrunde în viaţa gândului; de aceea, raţiunea universală până la care se înalţă Platon şi Aristotel nu reprezintă pentru el ultimul lucru la care ajunge sufletul, ci o creatură a forului suprem, care planează dincolo de orice gândire. Din această esenţă de dincolo de gândire – care nu poate fi comparată cu nimic, dar asupra căreia se poate gândi – izvorăşte tot ce se întâmplă în Univers. Gândul, aşa cum i s-a putut revela vieţii spirituale elene, şi-a parcurs, până la Plotin, drumul în circuit, epuizând astfel împrejurările în care omul poate ajunge la el. Din această cauză, Plotin caută alte izvoare decât cele cuprinse în revelarea gândului. El iese din viaţa gândului aflată în dezvoltare progresivă, şi intră în domeniul misticii. Aici nu sunt intenţionate expuneri despre dezvoltarea misticii propriu-zise, ci numai descrieri ale dezvoltării gândurilor şi ceea ce decurge din această dezvoltare. Cu toate acestea, în diferite momente ale dezvoltării spirituale a omenirii, au loc interacţiuni ale concepţiei gândite despre lume şi mistică. O astfel de interacţiune există la Plotin. În viaţa lui sufletească nu este hotărâtoare numai gândirea. El posedă o experienţă sufletească, iar aceasta reprezintă o trăire lăuntrică, fără ca în suflet să fie prezente gânduri, o trăire mistică. În cadrul acestei trăiri, Plotin îşi simte sufletul contopit cu temelia lumii. Însă modul în care el expune ulterior legătura lumii cu această temelie, este exprimat prin gânduri. Din regiunea de dincolo de gânduri au izvorât fiinţele universale. Această regiune de dincolo de gânduri este tot ce există mai desăvârşit, însă ceea ce provine din ea este mai puţin perfect. În acest fel are loc coborârea până în lumea vizibilă, care este şi cea mai imperfectă. În cadrul acesteia se află omul. Prin perfecţionarea sufletului său, omul trebuie să îndepărteze ceea ce-i dăruieşte lumea în care se află mai întâi, descoperind astfel o cale care face din el o fiinţă corespunzătoare originii sale desăvârşite.

Plotin se prezintă ca o personalitate care se simte în imposibilitatea de a continua viaţa gândirii elene. El nu poate ajunge la nici un rezultat care să decurgă din gând ca un lăstar al vieţii concepţiei asupra lumii. Dacă ne îndreptăm privirea asupra sensului dezvoltării concepţiei despre lume, vom fi îndreptăţiţi să spunem că reprezentarea prin imagini s-a metamorfozat în reprezentare prin gânduri, în mod asemănător şi reprezentarea prin gânduri trebuie să se transforme în continuare în altceva. Însă, pentru aceasta, în vremea lui Plotin, dezvoltarea concepţiei despre lume nu ajunsese la maturitatea necesară. Acesta este motivul pentru care Plotin părăseşte gândul şi caută în afara trăirii gândului. Totuşi, fecundate de trăirile sale mistice, gândurile elene se dezvoltă, devenind acele idei ale dezvoltării ce reprezintă evenimentele din Univers ca rezultat al unei succesiuni treptate, în ordine coborâtoare, de fiinţe nedesăvârşite ce provin din entitatea desăvârşită supremă. În gândirea lui Plotin acţionează în continuare gândurile elene; ele nu cresc însă mai departe ca un organism, ci sunt preluate de trăirea mistică. Şi aceste gânduri nu se transformă în ceea ce se formează din ele însele, ci în ceva transformat datorită forţelor aflate în afara gândului. Adepţi şi continuatori ai acestei concepţii asupra lumii, sunt: *Ammonius Saccas* (175-242), *Porphyrius* (232-304), *Jamblichus* (secolul al IV-lea d. Chr.), *Proklus* (410-485) şi alţii.

Aşa cum gândirea elenă este continuată, prin Plotin şi urmaşii săi, în varianta ei mai mult platoniciană sub influenţa unui element din afara gândului, se întâmplă şi cu nuanţa pitagoreică a acestei gândiri, prin Nigidius Figulus, Apollonios din Tyana, Moderatus din Gades şi alţii.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

VIAŢA GÂNDIRII DE LA ÎNCEPUTUL CRONOLOGIEI CREŞTINE PÂNĂ LA IOAN SCOTUS SAU ERIGENA

În epoca următoare înfloririi concepţiilor elene asupra lumii, aceasta cedează locul vieţii religioase a acelui timp. Curentul concepţiilor asupra lumii este într-o anumită măsură absorbit de mişcările religioase, reivindu-se de-abia mai târziu. Prin aceasta nu afirmăm că mişcările religioase respective nu ar fi avut legătură cu progresul vieţii concepţiilor asupra lumii. Dimpotrivă, acest lucru s-a întâmplat în sensul cel mai cuprinzător. Însă nu este în intenţia noastră să vorbim despre dezvoltarea vieţii religioase, ci să caracterizăm progresul concepţiilor asupra lumii numai în măsura în care ele sunt rezultatul trăirii gându-rilor.

După epuizarea vieţii gândului la greci, în viaţa spirituală a omenirii începe o perioadă în care impulsurile religioase devin dinamizatoare şi pentru concepţia gândită asupra lumii. Ceea ce la Plotin era propria lui trăire mistică, elementul inspirator al ideilor sale, se transformă în impulsurile religioase pentru dezvoltarea spirituală a omenirii în viaţa socială mai extinsă, într-o perioadă care începe cu epuizarea forţelor concepţiei greceşti asupra lumii şi durează aproximativ până la apariţia lui Scotus Erigena (mort la 877 d. Chr.). În această perioadă, dezvoltarea gândurilor nu încetează cu desăvârşire; apar chiar şi construcţii de gânduri extraordinare, cuprinzătoare. Totuşi, forţa acelor gânduri nu izvorăşte din ele însele, ci din impulsurile religioase.

În această perioadă, sufletele umane aflate în plină dezvoltare sunt străbătute de modul religios de reprezentare, iar din stimulările induse de acest mod de reprezentare decurg imaginile lumii. Gândurile care se ivesc cu acest prilej sunt cele greceşti, care acţionează în continuare. Ele sunt adoptate şi transformate, însă nu este realizată nici un fel de creştere a lor din ele însele. Concepţiile asupra lumii ies la iveală din fundalul vieţii religioase. Ceea ce vieţuieşte în ele nu este gândul în desfăşurare; impulsurile religioase sunt cele care forţează obţinerea unei expresii în gândurile cucerite.

Această dezvoltare poate fi privită prin prisma unor evenimente mai importante. Atunci se observă că, pe solul european, moduri de reprezentare platonice şi chiar altele mai vechi se luptă pentru a înţelege sau a combate ceea ce este propovăduit de religii. Cugetători importanţi încearcă să prezinte revelaţiile religiilor, căutând să le justifice şi în faţa vechilor concepţii asupra lumii. În acest fel ia naştere ceea ce este caracterizat de istorie drept *gnosă*, într-un colorit când mai mult creştin, când mai mult păgân. Personalităţi demne de a fi amintite în legătură cu gnosa, sunt Valentinus, Basilides, Marcion. Creaţia gândirii lor este o reprezentare cuprinzătoare a evoluţiei lumii. Cunoaşterea, gnosa – când se înalţă de la cele gândite la cele ce nu pot fi gândite – se revarsă în reprezentarea unei entităţi supreme, creatoare a lumii. Această entitate este cu mult mai presus decât tot ce este perceput de om drept Univers. Foarte sus, sublime sunt şi entităţile create de şi din sinea ei, de această entitate supremă, eonii. Totuşi aceştia formează o serie evolutivă descendentă, astfel că un eon mai nedesăvârşit provine totdeauna dintr-unul mai desăvârşit. Trebuie considerat ca un eon al treptei mai târzii de dezvoltare şi Creatorul lumii perceptibile pentru om, lume căreia îi aparţine şi omul însuşi. Cu această lume se poate lega un eon din categoria supremei desăvârşiri. Un eon rămas într-o lume perfectă pur spirituală şi care s-a dezvoltat acolo mai departe în sensul cel mai desăvârşit, în timp ce alţi eoni au generat lucruri imperfecte, între care şi lumea sensibilă împreună cu omul. În felul acesta, pentru gnosă este imaginabilă legătura dintre două lumi care au parcurs căi diferite de dezvoltare şi dintre care, la un moment dat, cea mai puţin desăvârşită este impulsionată în vederea unei noi dezvoltări, spre a atinge perfecţiunea. Gnosticii apropiaţi creştinismului, îl considerau pe Iisus Christos drept acel eon desăvârşit, care s-a contopit cu lumea Pământului.

Clement din Alexandria (m. la aproximativ 211 d. Chr.) şi *Origene* (n. aprox. la 183 d. Chr.) se situau mai mult pe terenul dogmatismului creştin. Clement considera concepţiile greceşti asupra lumii drept o pregătire a revelaţiei creştine, folosindu-se de aceste concepţii ca de un instrument, pentru a exprima şi apăra impulsurile creştine. Origene procedează în mod asemănător.

Viaţa gândului, inspirată de impulsurile religioase, se găseşte ca într-un curent confluent cuprinzător al vieţii de reprezentare inspirată de impulsuri religioase, în scrierile lui *Dionisie Areopagitul*. Aceste scrieri sunt amintite începând din anul 533 după Christos. Fiind redactate probabil cu nu prea mult timp înainte, ele aparţin în trăsăturile lor fundamentale – nu şi în detalii – gândirii timpurii a acestei perioade. Conţinutul acestor scrieri poate fi schiţat în felul următor. Dacă sufletul s-a desprins de tot ceea ce poate fi perceput şi gândit de el ca fiind existent, dacă se înalţă şi deasupra a tot ceea ce poate gândi ca fiind inexistent, atunci va putea intui în mod spiritual domeniul entităţii divine ascunse, care depăşeşte fiinţarea. În această entitate sunt contopite într-o unitate: existenţa primordială, bunătatea primordială şi frumuseţea primordială. Pornind de la această trinitate primordială, sufletul contemplă o ordine descendentă a rangului fiinţelor spirituale, care coboară ierarhic până la om.

Scotus Erigena preia în secolul al nouălea această concepţie asupra lumii şi o reface în felul său. Pentru el, Universul se prezintă ca o dezvoltare în patru „Forme ale naturii". Prima este „Natura creatoare şi necreată", în care este cuprinsă originea primordială pur spirituală a lumii, din care se dezvoltă „Natura creatoare şi creată". Aceasta este o sumă de entităţi şi forţe pur spirituale, care, abia ele, creează prin activitatea lor mai întâi „Natura creată şi necreatoare", de care aparţine lumea sensibilă şi omul. Acestea se dezvoltă în aşa fel încât sunt preluate în „Natura necreată şi necreatoare", înlăuntrul căreia acţionează faptele reale ale mântuirii, mijloacele religioase spirituale ale iertării etc.

În concepţiile gnosticilor asupra lumii, în aceea a lui Dionisie Areopagitul sau în cea a lui Scotus Erigena, sufletul omului îşi simte rădăcina existând într-o temelie a Universului pe care nu se poate sprijini cu ajutorul forţei gândului, ci de la care vrea să primească, drept dar, lumea gândurilor. Sufletul nu se simte sigur înlăuntrul forţei gândului; totuşi, el năzuieşte să trăiască în gând relaţia sa cu temelia lumii. Gândul, care la cugetătorii eleni vieţuia din propria lui forţă, sufletul îl supune unei dinamizări printr-o altă forţă, pe care şi-o procură din impulsurile religioase. În această epocă, gândul duce într-o oarecare măsură o existenţă în care propria sa forţă dormitează. La fel ne putem imagina şi

reprezentarea prin imagini de-a lungul veacurilor care a premers naşterii gândului. Reprezentarea prin imagini şi-a avut desigur o culme străveche, asemănătoare trăirii gândului în Grecia; apoi şi-a însuşit forţa din alte impulsuri, pentru ca numai după ce a parcurs această stare intermediară, să se metamorfozeze în trăirea gândului. Ceea ce se manifestă în primele secole ale cronologiei creştine este o treaptă intermediară a creşterii gândului.

În Asia, unde concepţiile lui Aristotel şi-au aflat o largă răspândire, ia naştere strădania de a exprima impulsurile religioase semite, prin ideile acestui cugetător grec. Această strădanie se transplantează după aceea pe teritoriul european şi pătrunde în viaţa spirituală europeană prin cugetători ca *Averroes*, marele aristotelician (1126-1198), *Maimonide* (1135-1204) şi alţii.

Averroes este de părere că acceptarea existenţei unei lumi deosebite a gândului în personalitatea omului ar fi o greşeală. Există numai *o singură* lume de gânduri în fiinţele divine primordiale. După cum o singură lumină se poate reproduce simultan în numeroase oglinzi, la fel se revelează *una şi aceeaşi* lume de gânduri în mulţimea tuturor oamenilor. Pe parcursul vieţii pământeşti există de fapt un progres al lumii gândurilor; totuşi acesta este în realitate numai un proces desfăşurat în lăuntrul temeliei spirituale primordiale unificatoare. Când omul moare, manifestarea individuală încetează pur şi simplu. Viaţa gândurilor sale personale mai există numai într-o *viaţă de gânduri unică*.

Această concepţie asupra lumii îi permite trăirii elene a gândului să acţioneze mai departe în aşa fel, încât o ancorează în temelia Universului divin unitar. Ea dă impresia că sufletul omului, aflat în curs de dezvoltare, nu ar simţi în sine forţa primordială proprie a gândului; din această cauză ea mută această forţă într-o putere a Universului, aflată în afara omului.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CONCEPŢIILE DESPRE LUME ÎN EVUL MEDIU

La *Augustin* (354-430) se dezvăluie un element nou care, ca o prevestire, produce din sine însuşi viaţa gândului, pentru a se revărsa apoi din nou în mod discret în învăluitoarea reprezentare religioasă, spre a fi scos în evidenţă mai clar de-abia mai târziu, în evul mediu. Pentru Augustin, noul este ca o reminiscenţă a vieţii gândului la greci. El priveşte în jurul şi în lăuntrul său şi îşi spune: „Chiar dacă tot ceea ce este revelat de Univers ar fi numai ceva incert şi iluzie, există totuşi ceva ce nu poate fi pus la îndoială, şi anume certitudinea a însăşi trăirii sufleteşti. De aceasta nu am parte datorită unei percepţii care m-ar putea amăgi; în ea mă aflu eu însumi; ea există pentru că particip la existenţa ei, în timp ce i se atribuie fiinţarea ei".

În aceste reprezentări poate fi descoperit ceva nou, comparativ cu viaţa gândurilor la greci, în ciuda faptului că ele seamănă la prima vedere cu o reminiscenţă a acesteia. Gândirea greacă indică sufletul; la Agustin este indicat punctul central al vieţii sufletului. Cugetătorii greci privesc sufletul prin prisma raportului său cu lumea; la Augustin, vieţii sufletului i se opune *ceva în el însuşi*; el consideră această viaţă a sufletului ca o lume deosebită, închisă în sine. Punctul central al vieţii sufletului poate fi numit „Eul" omului. Pentru cugetătorii greci, o enigmă este relaţia sufletului cu lumea; pentru cugetătorii mai noi, enigma constă din relaţia „Eului" cu sufletul. La Augustin, această enigmă este abia anunţată; năzuinţele următoare de elaborare a concepţiei asupra lumii mai au încă prea mult de făcut pentru a armoniza concepţia asupra lumii cu religia, pentru ca noul care a păşit acum în viaţa spirituală să le ajungă cu claritate în conştienţă. Şi cu toate acestea, mai mult sau mai puţin inconştient pentru suflete, în timpul următor este activă năzuinţa de a privi enigmele lumii în felul în care este cerut de noul element. La gânditori ca *Anselm de Canterbury* (1033-1109) şi *Toma d'Aquino* (1227-1274), această năzuinţă se mai manifestă şi în aşa fel încât, cu toate că îi atribuie gândirii umane – sprijinite pe ea însăşi – capacitatea cercetării până la un anumit punct a proceselor cosmice, totuşi îi îngrădesc această capacitate. Pentru ei, există o realitate spirituală mai înaltă, care nu poate fi atinsă nicicând de gândirea lăsată în voia ei, ci care trebuie să-i fie revelată pe cale religioasă. În sensul spuselor lui Toma d'Aquino, omul este înrădăcinat cu viaţa sa sufletească în realitatea Universului; totuşi, această viaţă sufletească nu poate recunoaşte, din ea însăşi, întregul cuprins al realităţii respective. Omul n-ar putea şti cum este situată fiinţa lui în evoluţia Universului, dacă Fiinţa spirituală supremă – până la care cunoaşterea sa nu poate pătrunde – nu s-ar apleca spre dânsul şi nu i-ar împărtăşi pe calea revelaţiilor ceea ce trebuie să rămână ascuns pentru cunoaşterea care se bizuieşte pe propria ei forţă. Pornind de la o astfel de presupunere, Toma d'Aquino îşi construieşte propria sa imagine a lumii care, după opinia lui, are două părţi, dintre care una constituită din adevărurile ce se dezvăluie trăirii propriei gândiri referitoare la decurgerea firească a lucrurilor; această parte a imaginii cosmice a lui Toma d'Aquino se adaugă celeilalte părţi, în care este cuprins ceea ce a pătruns în sufletul omului prin Biblie şi revelaţia religioasă. În suflet trebuie deci să pătrundă ceva ce este altminteri inaccesibil vieţii sale proprii, dacă vrea să-şi simtă în întregime propria sa fiinţă.

Toma d'Aquino se familiarizează pe de-antregul cu concepţia despre lume a lui Aristotel, care devine un fel de maestru iniţiator al său în cunoaşterea vieţii gândului. Prin aceasta, Toma d'Aquino devine cea mai proeminentă dintre numeroasele personalităţi ale Evului mediu care-şi construiesc propria lor gândire având ca temelie gândirea lui Aristotel. Acesta devine, pentru secole, „maestrul celor care ştiu", aşa cum îl caracterizează Dante, exprimând respectul adânc resimţit în Evul mediu pentru Aristotel. Toma d'Aquino se străduieşte să cuprindă cu mintea, într-un mod aristotelic, ceea ce poate fi omeneşte înţeles. Astfel, concepţia lui Aristotel asupra lumii îi devine lui Toma d'Aquino un ghid până la acea limită la care poate pătrunde viaţa sufletului uman cu ajutorul propriilor sale puteri; dincolo de această limită se află ceea ce, după opinia lui Toma d'Aquino, concepţia greacă asupra lumii nu a putut atinge. Aşadar, pentru Toma d'Aquino, gândirea omului are nevoie să fie inspirată de o altă lumină. El descoperă această lumină în revelaţie. Oricum s-ar fi situat cugetătorii următori faţă de revelaţie, ei nu mai puteau accepta viaţa gândurilor la fel ca grecii. Pentru dânşii nu este suficient ca gândul să cuprindă lumea; ei presupuneau că trebuie să existe o posibilitate de a i se da gândirii înseşi o temelie de nădejde. Ia naştere în acest fel strădania de a fundamenta raportul omului cu viaţa sa sufletească. Omul se vede deci pe sine ca pe o fiinţă prezentă în viaţa propriului său suflet. Dacă acest „ceva" este numit „Eu", atunci se poate spune: În timpul mai nou, în cadrul vieţii sufletului, este activată conştienţa de „Eu" la fel cum în viaţa concepţiei greceşti despre lume s-a născut gândul. Oricât de variate forme ar adopta în această epocă năzuinţa elaborării concepţiei asupra lumii, toate se vor învârti totuşi în jurul problemei cercetării esenţei Eului. Numai că această treabă nu devine pretutindeni clară în conştienţa cugetătorilor. Aceştia cred, în majoritatea cazurilor, că s-ar dărui cu abnegaţie lămuririi unor probleme de cu totul altă natură. S-ar putea spune că „Enigma Eului" se prezintă sub cele mai diferite măşti. Uneori, ea trăieşte în concepţiile cugetătorilor asupra lumii într-un mod aşa de camuflat, încât afirmaţia că în unele din aceste păreri ar fi vorba de fapt de această enigmă, pare cu totul subiectivă sau forţată. În secolul al XIX-lea, lupta cu „Enigma Eului" se exprimă în modul cel mai intens, iar concepţiile contemporane asupra lumii sunt plasate chiar în centrul acestei lupte.

Această „Enigmă a Universului" îşi face simţită prezenţa deja în disputele din Evul mediu, iscate între nominalişti şi realişti. Drept unul dintre exponenţii de frunte ai *realismului*, l-am putea numi pe *Anselm de Canterbury*. Pentru el, noţiunile generale pe care şi le elaborează omul – atunci când îşi îndreaptă privirea asupra Universului –, nu sunt pure denumiri pe care şi le formulează sufletul, ci se află înrădăcinate în viaţa reală. Dacă ne formăm noţiunea generală de „leu" pentru a denumi cu ajutorul acestei noţiuni toţi leii, atunci, în sensul existenţei sensibile au realitate numai leii individuali; totuşi, noţiunea generală de „leu" nu este numai o simplă denumire sintetică, care ar avea importanţă numai pentru uzul sufletului uman. Această noţiune este înrădăcinată într-o lume spirituală, iar leii individuali ai lumii sensibile sunt întrupări multiple ale unicei „naturi leonine" care se exprimă în „ideea de leu". Unei astfel de „realităţi a ideilor" i s-au opus *nominalişti* ca *Roscellin* (secolul al XI-lea). Pentru el, „ideile generale" sunt numai nişte denumiri sintetice, pe care şi le formează sufletul pentru propriul său uz, pentru a se putea orienta, însă care nu corespund nici unei realităţi. Numai obiectele singulare pot fi reale. Disputa ce a avut loc este caracteristică pentru dispoziţia sufletească a celor care au purtat-o. Atât nominaliştii cât şi realiştii au resimţit necesitatea de a cerceta valoarea, respectiv importanţa gândurilor pe care trebuie să şi le formeze sufletul. Ei au faţă de gânduri altă atitudine decât au avut Platon şi Aristotel, pentru că între timp, între terminarea dezvoltării concepţiei greceşti asupra lumii şi începutul celei noi – aflate oarecum sub

suprafaţa desfăşurării istoriei – a avut loc ceva ce poate fi observat limpede din modul în care se situează personalităţile respective faţă de viaţa gândurilor lor. De gânditorii eleni, gândul se apropia ca o percepţie. El apărea în suflet în felul în care este trăită culoarea roşie când omul se află în faţa unui trandafir. Cugetătorul primea gândul ca pe o percepţie. Ca atare, gândul poseda o forţă nemijlocită de convingere. Filozoful grec avea senzaţia că, atunci când se afla cu sufletul sensibil în faţa lumii spirituale, din lumea spirituală ar putea pătrunde în acest suflet tot atât de puţin un gând eronat, pe cât de puţin ar putea veni din lumea senzorială – în cazul folosirii corecte a simţurilor – percepţia unui cal înaripat. Pentru grec se punea problema de a putea obţine gândurile din lumea reală. Ele îşi dovedesc realitatea prin ele însele. Împotriva acestui fapt se pronunţă tot atât de puţin scepticismul cât şi sofistica. Ambele aveau în antichitate o nuanţă cu totul diferită de cea pe care au dobândit-o în timpul mai nou. Ei nu se pronunţă împotriva faptului care se dezvăluia în mod deosebit în caracterele propriu-zise ale gânditorilor, şi anume că grecul de odinioară percepea gândul cu mult mai elementar, mai substanţial, mai viu, mai adevărat decât îl poate percepe omul timpului mai nou. Această vivacitate, care, în Grecia străveche, *conferea gândului însuşirile unei percepţii*, nu mai exista în Evul mediu. Între timp se întâmplase că, după cum, în timpul grecilor, gândul sălăşluise în sufletul omului excluzând capacitatea reprezentării prin imagini, la fel în cursul Evului mediu a pătruns în suflete conştienţa „Eu”-lui, ceea ce a determinat atenuarea vivacităţii gândului, luându-i forţa percepţiei. Se poate aprecia progresul vieţuirii concepţiei asupra vieţii numai dacă se intuieşte că, în realitate, gândurile, ideile, au fost pentru Platon şi Aristotel ceva cu totul diferit în comparaţie cu ce au devenit ele pentru personalităţile Evului mediu şi apoi ale timpurilor mai noi. Cugetătorul antichităţii avea senzaţia că *gândul i-ar fi dăruit*; cugetătorul de mai târziu are senzaţia că el este cel care *formează gândul*; şi astfel se naşte pentru dânsul întrebarea: „Ce importanţă poate avea pentru realitate ceea ce este format în suflet?”. În calitate de suflet, grecul se simţea izolat de lume; el încerca să se unească prin gânduri cu lumea spirituală; cugetătorul de mai târziu se simte *singur*, *împreună* cu viaţa gândului său. În acest fel ia naştere cercetarea întreprinsă asupra „ideilor generale”. Se pune întrebarea: „Oare ce am formulat de fapt prin ideile generale? Sunt ele oare numai înrădăcinate în lăuntrul meu, sau indică cu adevărat o realitate?”.

În timpurile aflate între vechiul şi noul curent al concepţiei despre lume are loc epuizarea vieţii greceşti a gândului; în subteran însă, conştienţa de Eu se apropie de sufletul omului ca un *fapt real*; începând de la mijlocul Evului mediu, omul se vede pus în faţa acestui fapt real împlinit, prin a cărui forţă se dezvoltă varianta nouă a enigmei vieţii. Realismul şi nominalismul constituie simptomul perceperii de către om a împlinirii acestui fapt real. Felul în care vorbesc despre gând aceste două curente ne demonstrează că, în ce priveşte existenţa gândului, aceasta era în sufletul grecesc tot atât de palidă pe cât fusese şi vechea reprezentare în imagini în sufletul cugetătorilor eleni.

Prin aceasta este indicat elementul mobilizator care trăieşte în concepţiile mai noi asupra lumii. În acestea activează o forţă care tinde dincolo de gând, spre un factor nou al realităţii. Această tendinţă a timpului mai nou nu poate fi percepută ca fiind identică cu ceea ce fusese în antichitate la Pitagora, şi mai târziu la Plotin, strădania de a ieşi în afară, dincolo de gând. Şi aceştia aspirau, desigur, să depăşească gândul, însă ei îşi imaginau că dezvoltarea, respectiv perfecţionarea sufletului, trebuia să-şi cucerească ea însăşi regiunea aflată dincolo de gând. Timpul mai nou pune ca premisă că factorul realităţii, aflat în afara gândului, trebuie să-i fie dat sufletului din afară, că el trebuie să ajungă la suflet.

În veacurile ce au urmat după epoca nominalismului şi a realismului, dezvoltarea concepţiei asupra lumii se transformă într-o *căutare* a noului factor al realităţii. Un drum, printre cele ce i se dezvăluie celui ce cercetează această căutare, este cel pe care l-au urmat *Maestrul Eckhard* (m. 1327), *Johannes Tauler* (m. 1361), *Heinrich Suso* (m. 1366). Acest drum reiese cu cea mai mare claritate din aşa-numitele „*Teologii germane*”, scriere a unui autor necunoscut. Aceşti mistici vor să primească ceva în conştienţa Eului, să-l împlinească cu ceva. Din această cauză, ei se străduiesc să dobândească o viaţă lăuntrică, care să fie „cu desăvârşire calmă”, care se dăruieşte în linişte, aşteptând astfel să vadă cum se umple sufletul cu „Eul divin”. O dispoziţie sufletească asemănătoare se iveşte mai târziu, cu mai multă forţă şi avânt spiritual, la *Angelus Silesius* (1624-1677).

Nicolaus Cusanus (Nicolaus Chrypffs, născut la Cues pe Mosel) (1401-1464) păşeşte pe altă cale. El năzuieşte, dincolo de o cunoaştere accesibilă prin gândire, să obţină o stare sufletească în care această cunoaştere încetează, iar sufletul îşi întâlneşte Divinitatea în „ignoranţa ştiutoare”, în „docta ignorantia”. Privită din exterior, această concepţie are o mare asemănare cu „năzuinţa” lui Plotin. Însă constituţia sufletească a ambelor personalităţi este diferită. Plotin este convins că în sufletul omului există mai mult decât lumea gândului. Când sufletul dezvoltă în afara gândului forţa ce i se potriveşte, el ajunge percepând până acolo unde se află întotdeauna, fără a şti ceva despre acest lucru în viaţa obişnuită; Cusanus se simte singur cu „Eul” său; acesta nu are *în sine* nici o legătură cu Dumnezeul său, aflat în afara „Eului”. „Eul” îl întâlneşte când atinge treapta de „ignoranţă ştiutoare”.

Paracelsus (1493-1541) are acea trăire faţă de natură, care s-a cristalizat tot mai mult în concepţia mai nouă asupra lumii şi care este de fapt un efect al acţiunii sufletului ce se simte izolat înlăuntrul conştienţei de Eu. El îşi îndreaptă privirea asupra fenomenelor naturii. Aşa cum se manifestă, aceste fenomene nu pot fi recepţionate de suflet; însă nici gândul, care dezvoltase la Aristotel relaţii liniştite cu natura, nu poate fi acceptat aşa cum se prezintă în suflet. Gândul nu este perceput, ci el se formează în suflet. Paracelsus intuia că gândul nu trebuie lăsat să vorbească el însuşi; trebuie să se presupună că în spatele fenomenelor naturii se află ceva ce se dezvăluie, dacă se creează raportul corect cu ele. Trebuie să se poată primi ceva de la natură, pe care nu-l formezi la vederea ei, aşa cum se întâmplă cu gândul. Trebuie să avem cu Eul nostru o legătură printr-un alt factor al realităţii decât prin gând. Paracelsus căuta în spatele naturii o „natură superioară”. Dispoziţia lui sufletească era de aşa natură, încât el nu voia să trăiască numai în sine ceva pentru a ajunge la temelia existenţei, ci el voia să pătrundă cu Eul său în procesele naturii, pentru ca sub suprafaţa lumii sensibile să i se reveleze spiritul aflat dincolo de aceste procese. Misticii antichităţii voiau să pătrundă în jos, în profunzimile sufletului; Paracelsus voia să afle calea care *călăuzeşte la întâlnirea cu temeliile naturii în lumea exterioară*.

Iacob Böhme (1575-1624) – ca un muncitor solitar şi persecutat ce era – şi-a alcătuit pe baza unei revelaţii o imagine a lumii; el introduce totuşi în această imagine a lumii caracterul fundamental al timpului mai nou. Mai mult chiar, în singurătatea vieţii sale sufleteşti, el dezvoltă într-un mod deosebit de impresionant contradicţia dintre Eu şi celelalte trăiri ale sufletului, pentru că în faţa ochiului său spiritual se dezvăluie dualitatea lăuntrică a vieţii sufletului. El îşi resimte „Eul” care creează contradicţia lăuntrică aşa cum se oglindeşte ea în propriul său suflet. Această trăire lăuntrică, el o regăseşte după aceea în procesele Universului. În această trăire el vede o dezbinare care străbate totul. „Printr-o astfel de contemplare sunt descoperite două calităţi – una bună şi una rea – care se află laolaltă în această lume, în toate forţele, în stele şi în elemente, precum şi în toate creaturile”. Şi răul din lume îi stă binelui în faţă ca o oglindire a lui; abia în rău binele devine conştient de sine, după cum şi Eul devine conştient de sine în trăirile sale sufleteşti.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CONCEPŢIILE ASUPRA LUMII DIN EPOCA TIMPURIE A DEZVOLTĂRII GÂNDURILOR

La baza înfloririi ştiinţelor naturii în timpurile mai noi se află aceeaşi căutare ca şi în mistica lui Jacob Böhme. Acest lucru se învederează la un gânditor crescut nemijlocit din curentul spiritual care a condus prin *Copernic* (1473-1543), *Kepler* (1571-1630), *Galilei* (1564-1642) şi alţii, la realizarea primelor mari cuceriri în domeniul ştiinţelor naturii din timpurile mai noi. Acest gânditor este *Giordano Bruno* (1548-1600). Privind modul în care Giordano Bruno afirmă naşterea Universului din infinit de numeroase fiinţe primordiale înzestrate cu viaţă şi care se trăiesc sufleteşte pe ele însele, adică din monade care nu au fost create, care sunt nepieritoare şi din a căror coacţionare rezultă fenomenele naturii –, am putea fi tentaţi să-l alăturăm lui Anaxagoras, pentru care lumea se compune din homoiomeri. Totuşi, între aceşti doi cugetători, există o importantă deosebire. Lui Anaxagoras i se dezvoltă gândul homoiomerilor datorită dăruirii sale de sine în contemplarea Universului; cel care îi insuflă acest gând este Universul. Giordano Bruno intuieşte că ceea ce se află dincolo de fenomenele naturii trebuie să fie gândit ca imagine a lumii în aşa fel, încât existenţa esenţei Eului să fie posibilă în imaginea lumii. *Eul* trebuie să fie o *monadă*, căci altfel n-ar putea fi real. Astfel, acceptarea monadelor devine o necesitate. Şi pentru că numai monada poate exista în realitate, fiinţele într-adevăr reale sunt monade cu diferite însuşiri lăuntrice. În profunzimea sufletului unei personalităţi cum era Giordano Bruno se petrece ceva ce nu ajunge pe deplin la conştienţă; rezultatul acestui proces lăuntric devine apoi cadrul imaginii Universului. Ceea ce se petrece în adâncime este un proces sufletesc inconştient: Eul simte că trebuie să se reprezinte pe el însuşi în aşa fel, încât realitatea să-i fie garantată; iar lumea trebuie să şi-o reprezinte în aşa fel încât el să poată exista într-adevăr în această lume. Giordano Bruno trebuie să-şi alcătuiască reprezentarea monadei în aşa fel încât să fie posibile ambele condiţii. La Giordano Bruno, în viaţa concepţiei despre lume a timpului mai nou, Eul se luptă pentru existenţa lui în lume. Iar expresia acestei lupte este afirmaţia: „Sunt o monadă; ca atare, ea este necreată şi nepieritoare".

Să comparăm cât de diferite au fost căile pe care au ajuns, atât Aristotel, cât şi Giordano Bruno la reprezentarea lui Dumnezeu. Aristotel contemplă lumea; el vede tâlcul proceselor naturii şi se lasă pe seama acestei plenitudini de sens; în desfăşurarea proceselor naturii i se revelează în plus şi *gândul* „primului motor" al acestor procese. Giordano Bruno ajunge prin lupta desfăşurată în viaţa lui sufletească la reprezentarea monadelor; fenomenele naturii sunt ca şi excluse din imaginea în care se prezintă nenumărate monade care interacţionează; iar Dumnezeu devine entitatea-forţă aflată în toate monadele, care acţionează *de dincolo* de procesele lumii perceptibile. În opoziţia pătimaşă manifestată de Giordano Bruno împotriva lui Aristotel se exprimă opoziţia dintre cugetătorul elen şi cel al timpului mai nou.

În dezvoltarea concepţiei mai noi despre lume, modul cum Eul caută căi pentru a trăi în sine propria sa realitate iese la suprafaţă în diferite feluri. Ceea ce este exprimat de *Francis Bacon de Verulam* (1561-1626) poartă aceeaşi pecete, chiar dacă, prin cercetarea strădaniilor sale din domeniul concepţiei asupra vieţii, aceasta nu sare în ochi de la bun început. Baco de Verulam pretinde ca cercetarea fenomenelor Universului să înceapă cu o observare liberă de prejudecăţi; iar apoi să se încerce despărţirea esenţialului unui fenomen de ceea ce este neesenţial, pentru a obţine astfel o reprezentare a ceea ce se află dincolo de un obiect sau de un eveniment. El este de părere că, până în timpurile sale, mai întâi erau formulate gândurile care urmau să lămurească fenomenele lumii, iar apoi, reprezentările despre obiectele şi întâmplările izolate erau orientate în funcţie de aceste gânduri. El îşi imagina că gândurile nu ar fi fost extrase din obiectele înseşi. Acestui procedeu (deductiv), Bacon de Verulam voia să-i ştie opus procedeul său (inductiv), după care noţiunile trebuie să fie formate pe baza obiectelor. Vedem bunăoară – gândeşte el – cum este mistuit de foc un obiect; în continuare observăm cum se comportă un alt obiect faţă de foc, apoi observăm acelaşi comportament la multe alte obiecte. În acest fel obţinem până la urmă o reprezentare generală a felului cum se comportă obiectele în raport cu focul. După părerea lui Bacon, din cauză că mai înainte nu s-au întreprins cercetări în acest fel s-a ajuns la situaţia că în reprezentarea umană stăpânesc aşa de mulţi idoli, în locul ideilor adevărate despre obiecte.

Despre acest mod de reprezentare al lui Bacon de Verulam, Goethe spunea ceva foarte important: „Baco seamănă cu un om care recunoaşte perfect neregularităţile, insuficienţa, şubrezenia unei clădiri vechi şi se pricepe de minune să-i lămurească pe locatari asupra acestui lucru, sfătuindu-i să părăsească cu totul clădirea, cu materialele şi anexele ei, apoi să-şi caute un alt loc de construcţie şi să ridice o clădire nouă. El este un excelent vorbitor şi convingător; el zgâlţâie câteva ziduri care se prăbuşesc, iar locatarii sunt siliţi să se mute. El arată locuri noi; se începe cu nivelarea, însă peste tot este o prea mare lipsă de spaţiu. El prezintă nişte schiţe noi, dar neclare şi nu prea ademenitoare. Însă el vorbeşte mai cu seamă despre materiale noi, necunoscute şi iată că lumea este convinsă. Mulţimea se împrăştie în toate direcţiile şi aduce înapoi nesfârşit de multe lucruri evacuate; între timp acasă, planurile noi, activităţile şi aşezările noi îi preocupă pe cetăţeni, captându-le atenţia". Această afirmaţie este făcută de Goethe în „Istoria teoriei culorilor", acolo unde vorbeşte despre Bacon. Într-un alt paragraf consacrat lui Galilei, Goethe spune: „Chiar dacă, datorită metodei verulame de dispersare, ştiinţele naturii păreau a fi sfărâmate pe veci, iată că prin Galilei totul a fost reîntregit şi pus la loc; el a adus învăţătura despre natură iarăşi înapoi în om, arătând în tinereţe deja, de timpuriu, că pentru geniu, un caz izolat poate avea o valabilitate generală, căci bunăoară, din oscilaţiile candelabrelor aflate în mişcare în biserică a dedus şi dezvoltat legea pendulului şi aceea a căderii corpurilor. În ştiinţă totul depinde de ceea ce numim un aperçu, de sesizarea esenţialului aflat de fapt la temelia faptelor. Şi o astfel de sesizare este rodnică la infinit".

Prin aceste afirmaţii, Goethe indică cu precizie care este caracteristica lui Bacon, care vrea să descopere un drum sigur pentru ştiinţă. Căci prin aceasta, speră el, că omul îşi va afla relaţia sa sigură cu Universul. Bacon simte că omul timpului mai nou nu mai poate continua să meargă pe drumul indicat de Aristotel. Totuşi el nu ştie că, în decursul diferitor epoci, în om sunt active în mod predominant forţe sufleteşti diferite. El observă doar atât, că trebuie să îl repudieze pe Aristotel. Ceea ce şi face cu pasiune. Astfel că referitor la acest lucru, Goethe foloseşte cuvintele: „Cum putem asculta în linişte când Bacon compară operele lui Aristotel şi Platon cu nişte table uşoare, care, tocmai datorită faptului că nu sunt confecţionate din materiale consistente, au putut fi cărate întregi, pe valurile timpului, până la noi". Bacon nu înţelegea că el însuşi voia să atingă ceea ce fusese atins de Platon şi Aristotel, şi că, pentru ţeluri identice, trebuie să folosească alte mijloace, deoarece cele ale antichităţii nu mai corespundeau timpurilor mai noi. El indica un drum care putea părea rodnic pentru cercetarea din domeniul naturii exterioare; totuşi, Goethe arată, sprijinindu-se pe cazul lui Galilei, că şi în acest domeniu este necesar altceva decât

pretinde Bacon. Dar calea lui Bacon trebuia să se dovedească a fi cu totul sterilă când sufletul caută un acces nu numai la cercetarea izolată, ci la o concepţie asupra lumii. Căci ce ar urma să rodească astfel de cercetări izolate, în beneficiul unei concepţii corespunzătoare asupra lumii şi formarea ideilor generale din astfel de fenomene, dacă aceste idei generale nu ţâşnesc în suflet ca nişte străfulgerări de lumină din temelia existenţei, legitimându-şi adevărul lor prin ele însele? În antichitate, gândul se prezenta în suflet ca o percepţie; acest mod de a se prezenta al gândului a fost atenuat prin strălucirea noii conştienţe a Eului; ceea ce conduce în suflet la gândurile care ar urma să alcătuiască o concepţie asupra lumii, trebuie să se formeze ca invenţie proprie a sufletului. Iar sufletul trebuie să caute posibilitatea de a asigura valoare propriei sale invenţii, propriei sale creaţii. El trebuie să poată crede în propria sa creaţie. Toate aceste lucruri Bacon nu le percepe, de aceea, în vederea construirii noii concepţii asupra lumii, el recomanda materialele adecvate de construcţie, adică fenomenele izolate ale naturii. Însă pe cât de puţin va putea fi construită cândva o casă numai prin studierea formei pietrelor de construcţie care urmează a fi folosite, pe atât de puţin se va putea naşte cândva o concepţie rodnică asupra lumii într-un suflet care se va preocupa numai cu procesele izolate ale naturii.

În opoziţie cu Bacon de Verulam, care indică numai pietrele de construcţie, *Descartes* (Cartesius) şi *Spinoza* se ocupă de planul construcţiei. Descartes s-a născut în 1596 şi a decedat în 1650. La el, o importanţă deosebită îl prezintă punctul de plecare al strădaniilor sale. Fără a avea vreo părere preconcepută, el se aşează întrebător în faţa lumii, care îi oferă câte ceva în legătură cu taina ei: în parte, prin revelaţiile religioase, în parte, prin observarea ei cu ajutorul simţurilor. El nu ia în considerare nici pe unele, nici pe celelalte, ca şi cum le-ar accepta pur şi simplu şi ar recunoaşte drept adevăr ceea ce îi este dăruit; nu, el îi opune „Eul", care pune, împotriva revelaţiilor şi percepţiilor senzoriale, îndoiala sa prin propria sa decizie. Acesta este un fapt real, de o mult grăitoare importanţă, a năzuinţei mai noi de a formula o concepţie asupra lumii. Sufletul cugetătorului, aflat în centrul lumii, nu se lasă impresionat de nimic, ci se opune tuturor lucrurilor *cu îndoiala* sa, care îşi poate avea locul numai în el însuşi. Şi acum, acest suflet se cuprinde pe sine însuşi în propria-i acţiune: „Mă îndoiesc, deci cuget". Aşadar, oricare ar fi situaţia lumii întregi, prin gândirea mea care se îndoieşte, mă conving totuşi că eu sunt. În acest fel ajunge Cartesius la afirmaţia sa fundamentală: „cogito ergo sum" – „Gândesc, deci exist". Eul îşi cucereşte la el îndreptăţirea de a avea voie să recunoască propria-i existenţă, prin îndoiala radicală cu privire la existenţa întregii lumi. Din această îndoială, Descartes extrage continuarea concepţiei sale asupra lumii. El a încercat să cuprindă mintal existenţa, în „Eu". Ceea ce îşi poate justifica existenţa împreună cu acest „Eu", poate trece drept adevăr. Eul găseşte – înnăscută în el – ideea de Dumnezeu. Această idee este reprezentată în Eu tot aşa de real, de clar, cum se prezintă şi Eul pe sine însuşi. Însă această idee este atât de sublimă, aşa de puternică, încât Eul nu o poate avea prin sine însuşi, deci ea provine dintr-o realitate exterioară, căreia îi corespunde. Descartes nu crede în realitatea lumii exterioare din cauză că ea se înfăţişează ca atare, ci pentru că Eul trebuie să creadă în propria lui existenţă şi apoi în existenţa lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu poate fi gândit decât ca ceva veridic. Căci ar fi ceva neveridic din partea lui, să-i prezinte omului o lume exterioară reală, dacă aceasta nu ar fi reală.

Modul în care Descartes ajunge la recunoaşterea realităţii Eului este posibil numai printr-o gândire care se orientează în sensul cel mai strict după acest Eu, pentru a afla în el un punct de sprijin al cunoaşterii. Adică această posibilitate este realizabilă printr-o activitate lăuntrică, însă nicicând printr-o percepţie provenită din exterior. Orice percepţie venită dinafară oferă numai însuşiri ale întinderii. În acest fel, Descartes ajunge să recunoască în lume două substanţe: una, căreia îi este caracteristică întinderea, iar cealaltă, căreia îi este proprie gândirea şi care este înrădăcinată în sufletul omenesc. Animalele, care după părerea lui Descartes nu se pot cuprinde pe sine datorită vreunei activităţi sprijinite pe ele însele, sunt prin aceasta numai fiinţe ale întinderii, automate, maşini. Chiar şi trupul omului este numai o maşină. Sufletul este legat de această maşină. Dacă prin uzură sau altceva asemănător devine inutilizabil, trupul-maşină este părăsit de suflet, pentru a-şi continua viaţa în elementul său.

Descartes se află deja într-un timp în care în viaţa concepţiei asupra lumii poate fi recunoscut un impuls nou. Epoca de la începutul cronologiei creştine aproximativ până la Scotus Erigena se desfăşoară în aşa fel, încât în trăirea gândului se simte pulsând o forţă care pătrunde în dezvoltarea spirituală printr-un formidabil impact. Gândul trezit la viaţă în Grecia este iluminat de această forţă. În continuarea progresului exterior al vieţii sufleteşti a omului, această ciocnire se exprimă în mişcarea religioasă prin aceea că forţele popoarelor tinere ale Europei centrale şi de Vest asimilează influenţele trăirilor mai vechi ale gândirii. Ele impregnează aceste trăiri cu impulsuri elementare mai tinere, şi le transformă în acest fel cu totul. Printre acestea se dezvăluie unul dintre progresele omenirii care este realizat prin faptul că unele curente mai vechi spiritualizate, care şi-au epuizat puterea de viaţă, însă nu şi forţa lor spirituală, sunt continuate de puteri tinere ieşite la iveală din natura omenirii. În astfel de fenomene vor putea fi recunoscute acţiunile legilor esenţiale ale dezvoltării omenirii. Ele se întemeiază pe procesele de întinerire ale vieţii spirituale. Forţele spirituale cucerite se pot dezvolta mai departe numai dacă sunt implantate în puteri naturale tinere ale omenirii. Primele opt veacuri ale cronologiei creştine reprezintă o continuare a trăirii gândului în sufletul omului, în aşa fel încât forţele noi, care prin ivirea lor vor vrea să acţioneze organizând dezvoltarea mai departe a concepţiei despre lume, mai dormitează oarecum ascunse în adâncime. La Descartes, aceste forţe sunt deja în mare parte active. În perioada dintre Scotus Erigena şi – aproximativ – secolul al XV-lea, gândul împinge iarăşi la lumină prin propria sa forţă ceea ce în epocile anterioare nu se desfăşurase în mod manifest. Însă această ieşire la lumină a gândului are loc dintr-o cu totul altă direcţie decât în epoca greacă. La cugetătorii eleni, gândul este trăit ca *percepţie*: începând din secolul al VIII-lea până într-al XV-lea, gândul iese la suprafaţă din tainiţele sufletului; omul simte: „În mine se naşte gândul". La cugetătorii greci se mai produce nemijlocit o relaţie între gând şi procesele naturii; însă în perioada indicată mai sus, gândul se înfăţişează ca un produs al conştienţei de sine. Cugetătorul simte că trebuie să demonstreze îndreptăţirea la viaţă a gândului. Aşa simt nominaliştii, realiştii; la fel simte şi Toma d'Aquino, care ancorează trăirea gândului în revelaţia religioasă.

Secolele al XV-lea şi al XVI-lea pun în faţa sufletului un impuls nou, care se pregăteşte cu încetul şi la fel de încet devine familiar. În organizarea sufletească a omului are loc o metamorfoză. În domeniul vieţii concepţiei asupra lumii, această metamorfoză se exprimă prin aceea că de acum încolo gândul nu mai este simţit ca o percepţie, ci *ca produs al conştienţei de sine*. Această metamorfoză a organizării sufleteşti a omului devine sesizabilă în toate domeniile dezvoltării umane. Ea iese la iveală în perioada renaşterii artei, ştiinţei şi vieţii europene, dar şi în mişcările religioase reformatoare. Şi poate fi descoperită prin cercetarea fundamentelor artei lui Dante şi Shakespeare, din dezvoltarea sufletului uman. Aici, toate acestea pot fi numai menţionate, pentru că prezentele expuneri vor să rămână în domeniul relatării progresului dezvoltării prin gândire a concepţiei despre lume.

Modul mai nou de reprezentare al ştiinţelor naturale apare ca un alt simptom al acestei metamorfozări a organizării sufleteşti umane. Să comparăm starea gândirii despre natură – aşa cum se statorniceşte ea prin Copernic, Galilei, Kepler – cu ceea ce a premers. Acestei reprezentări, caracteristică ştiinţelor naturii, îi corespunde dispoziţia sufletească a omului de la începutul secolului al XVI-lea al perioadei mai noi. De acum încolo natura este privită în aşa fel, încât observarea ei cu ajutorul simţurilor devine singura mărturie ce mai poate fi depusă despre ea. Bacon este una, iar Galilei este cealaltă personalitate la care devine evidentă această tendinţă. Imaginea naturii nu mai trebuie să fie zugrăvită în aşa fel, încât gândul să fie perceput în aceasta ca forţă revelată de natură. Din imaginea naturii dispare treptat, tot mai mult, ceea ce mai este resimţit a fi un produs al conştienţei de sine. Astfel, creaţiile conştienţei de sine şi observarea naturii, despărţite tot mai mult printr-un abis, se înfruntă tot mai energic. Prin Descartes se anunţă acea metamorfoză a organizării sufleteşti care desparte imaginea naturii de creaţiile conştienţei de sine. Începând cu secolul al XVI-lea, în viaţa concepţiei despre lume se impune tot mai mult un caracter nou. După ce, în secolele premergătoare, gândul se prezentase în aşa fel încât îşi pretinsese *justificarea* existenţei sale în imaginea lumii, începând cu secolul al XVI-lea, el se vede foarte clar lăsat sieşi ca produs al conştienţei de sine. Anterior, el mai putuse zări în

imaginea naturii însăşi un sprijin în vederea justificării existenţei sale; de acum încolo, îi revine sarcina să-şi creeze valabilitatea existenţei sale din propria sa putere. Cugetătorii timpului care a urmat au simţit că trebuie căutat ceva în însăşi vieţuirea gândului, care să demonstreze că această vieţuire este creatorul îndreptăţit al unei imagini a concepţiei asupra lumii.

Semnificaţia acestei metamorfoze a vieţii sufleteşti poate fi recunoscută dacă evaluăm modul în care mai vorbesc filosofi ai naturii ca *H. Cardanus* (1501-1576) şi *Bernardinus Telesius* (1508-1588) despre fenomenele naturii. La dânşii acţionează încă mai departe acea imagine a naturii care, prin apariţia modului de reprezentare naturalist-ştiinţific al lui Copernic, Galilei şi al altora, îşi pierde puterea. Pentru Cardanus, în procesele naturii mai vieţuieşte încă, fără nici o îndoială, ceva ce este reprezentat de el în mod sufletesc-uman, aşa cum ar fi fost posibil şi în gândirea elenă. Telesius vorbeşte despre existenţa în natură a unor forţe plăsmuitoare, pe care şi le imaginează după chipul pe care-l dobândeşte din forţa plăsmuitoare umană. Galilei trebuie deja să spună: „ceea ce are omul în lăuntrul său, bunăoară ca percepţie a căldurii, există tot pe atât de puţin în natura exterioară, pe cât de puţin există în lumea exterioară gâdilatul pe care îl simte omul când i se atinge talpa cu o pană de pasăre". Lui Telesius îi mai este îngăduit să spună: „Căldura şi frigul sunt forţele care pun în mişcare evenimentele lumii". Însă Galilei trebuie deja să afirme: „Omul cunoaşte căldura numai ca o trăire interioară; în imaginea naturii poate fi gândit numai ceea ce nu cuprinde în sine nimic din lăuntrul omului". Astfel reprezentările matematicii şi ale mecanicii devin ceea ce numai naturii îi este îngăduit să modeleze. La o personalitate de talia lui *Leonardo da Vinci* (1452-1519), care a fost la fel de mare gânditor ca şi artist, putem recunoaşte lupta dusă de el pentru descoperirea unei legităţi a imaginii naturii. Asemenea spirite simt necesitatea aflării unui drum călăuzitor spre natură, care încă nu le fusese dăruit cugetătorilor eleni şi urmaşilor lor din Evul mediu. Omul trebuie să renunţe la trăirile pe care le are în legătură cu propria sa interioritate dacă vrea să dobândească accesul la natură. Lui îi este îngăduit să zugrăvească natura numai prin reprezentări care nu cuprind nimic din ceea ce el vieţuieşte ca *acţiuni* ale naturii.

În acest fel, sufletul omului se plasează în afara naturii, devenind independent. Atât timp cât se mai putea gândi că în natură ar curge ceva din ceea ce este trăit nemijlocit şi în om, era justificat să laşi fără ezitare ca gândul să vorbească despre fenomenele naturii. Imaginea naturii timpurilor mai noi sileşte conştienţa de sine a omului să se simtă în afara naturii şi să-i creeze astfel o valoare pe care o dobândeşte prin propria sa putere.

De la începutul cronologiei creştine până la Scotus Erigena, trăirea gândului acţionează în continuare în aşa fel, încât este presupusă existenţa unei lumi spirituale – aceea a revelaţiei religioase; între secolele al VIII-lea şi al XVI-lea, trăirea gândului se eliberează din conştienţa de sine şi permite, alături de propria lui putere germinativă, existenţa revelaţiei. După secolul al XVI-lea, imaginea naturii este cea care expulzează din sine trăirea gândului; conştienţa de sine încearcă de acum înainte să extragă din propriile sale puteri ceea ce poate plăsmui cu ajutorul gândului, o imagine a concepţiei asupra lumii. Aceasta este problema în faţa căreia se afla pus Descartes. În faţa acestei probleme se aflau puşi cugetătorii epocii noi a concepţiei despre lume.

Benedict Spinoza (1632-1677) se întreba: „*Cum* trebuie să fie gândit acel punct de plecare de la care este permis a se purcede la crearea unei imagini adevărate a lumii?" Acestui punct de plecare îi stă la bază simţământul: „Oricâte gânduri s-ar face cunoscute ca adevărate în sufletul meu, eu m-aş dărui – ca piatră de temelie pentru construirea concepţiei asupra lumii – acelui gând ale cărui însuşiri trebuie mai întâi să le determin chiar eu". Spinoza găseşte că se poate porni numai de la ceea ce, pentru propria sa existenţă, nu are nevoie de nimic altceva în afara lui însuşi. Acestei existenţe, el îi dă numele de substanţă. Apoi, el mai găseşte că poate exista numai *o singură* astfel de substanţă şi că aceasta ar fi Dumnezeu. Observând modul în care Spinoza ajunge la acest început al filosofării sale, vom descoperi că el a parcurs un drum care îl copiază pe cel al matematicii. Aşa după cum porneşte matematicianul de la adevărurile generale pe care şi le creează Eul uman în libertate, la fel cere şi Spinoza să se pornească cu elaborarea concepţiei asupra lumii de la astfel de reprezentări create liber. Substanţa unică este aşa cum trebuie să fie gândită de Eu; gândită în acest fel, ea nu tolerează nimic ce ar exista în afara ei, ce i-ar fi egală. Pentru că, atunci, ea n-ar fi totul; atunci propria ei existenţă ar avea nevoie de ceva aflat în afara ei. Tot ceea ce pare a fi altceva se află deci de fapt – aşa cum spune Spinoza – numai *în* substanţă, fiind unul dintre atributele ei. Două astfel de atribute pot fi recunoscute de om. Pe unul îl descoperă când cuprinde cu privirea lumea exterioară; pe celălalt, când îşi îndreaptă atenţia asupra interiorităţii sale. Primul este extensiunea, al doilea este gândirea. Omul poartă în fiinţa sa ambele atribute: în corporalitatea sa, extensiunea, iar în sufletul său, gândirea. Prin ambele atribute, în aceeaşi substanţă unică se află o singură entitate. Când gândeşte, gândeşte de fapt substanţa divină; când acţionează, acţionează substanţa divină. Spinoza obţine pentru Eul omenesc existenţa, prin aceea că ancorează acest Eu în substanţa divină generală, atotcuprinzătoare. În aceste condiţii, nu poate fi vorba de o libertate necondiţionată a omului. Pentru că omul este tot atât de puţin ceea ce acţionează şi gândeşte în sinele său, pe cât este şi piatra care se mişcă; în totul şi în toate se află prezentă numai una şi aceeaşi substanţă unică. La om poate fi vorba de o libertate condiţionată numai atunci când el nu se consideră a fi o fiinţă izolată independentă, ci atunci când se ştie contopit cu substanţa unică. Concepţia lui Spinoza despre lume conduce, prin dezvoltarea ei consecventă într-o personalitate, la conştienţa: „Gândesc despre mine just, dacă nu mă iau în consideraţie pe mine ca fiinţă izolată şi independentă, ci mă ştiu, în trăirea mea, una cu Universul divin". Această conştienţă – în sensul lui Spinoza – revarsă apoi asupra întregii personalităţi umane impulsul săvârşirii binelui, adică a acţionării inspirate de Dumnezeu. Toate acestea rezultă într-un mod firesc celui pentru care concepţia justă asupra lumii constituie un adevăr deplin. Tocmai de aceea, scrierea în care Spinoza îşi expune concepţia sa asupra lumii este numită de dânsul „Etica". Pentru el etica, adică comportarea morală este, în sensul cel mai elevat, rezultatul adevăratei cunoaşteri a faptului că omul sălăşluieşte în substanţa unică. S-ar putea spune că viaţa particulară a lui Spinoza – a omului mai întâi urmărit şi persecutat de fanatici pentru convingerile sale, care, după ce şi-a dăruit de bună voie averea, îşi câştiga în sărăcie, ca meşteşugar, cele trebuincioase vieţii de toate zilele –, a fost, într-un mod rarisim, expresia exterioară deplină a sufletului său de filosof, care-şi ştia Eul aflat în Universul divin, percepând totalitatea trăirilor sale sufleteşti, ba chiar şi totalitatea trăirilor de care avea parte în general, iluminate de această conştienţă.

Spinoza construieşte o imagine a concepţiei asupra lumii, din gânduri. Aceste gânduri trebuie să fie în aşa fel, încât, pentru construirea imaginii, să-şi aibă justificarea în conştienţa de sine. De acolo trebuie să provină şi certitudinea lor. Ceea ce îi este îngăduit conştienţei de sine să gândească în acest fel – aşa cum gândeşte ideile matematice întemeiate pe ele însele –, poate modela o imagine a lumii care este expresia a ceea ce există în realitate dincolo de fenomenele Universului.

Justificarea conştienţei de sine a Eului în existenţa lumii este căutată, într-un sens cu totul diferit decât la Spinoza, de către *Gottfried Wilhelm von Leibniz* (1646-1716). Punctul său de plecare se aseamănă cu cel al lui Giordano Bruno, în măsura în care sufletul, sau „Eul", este gândit ca monadă. Leibniz descoperă în suflet *conştienţa de sine*, adică cunoaşterea pe care o are sufletul despre el însuşi, aşadar revelarea Eului. În suflet nu se poate afla nimic altceva ce ar gândi şi simţi, decât numai el însuşi. Căci cum ar putea sufletul să ştie ceva despre *el însuşi*, dacă ştiutorul ar fi un altul? De asemenea, sufletul poate fi numai o entitate simplă, şi nu una compusă. Căci dacă ar fi constituit din părţi, acestea ar trebui să ştie unele de altele; sufletul însă se ştie pe el însuşi ca pe unul singur. Astfel că sufletul este o entitate închisă în sine, care se reprezintă pe sine însăşi, adică o monadă. În această monadă nu poate pătrunde însă nimic din exteriorul său. Căci în lăuntrul ei nu poate acţiona nimic altceva decât numai ea însăşi. Toate trăirile, reprezentările, simţirile, hotărârile ei, sunt rezultatul propriei ei activităţi. O altă activitate în lăuntrul ei ar putea fi percepută de ea numai ca o luptă de apărare împotriva acestei activităţi străine, adică, în autoapărarea ei, monada s-ar percepe până la urmă tot numai pe *ea însăşi*. Astfel că în monadă nu poate pătrunde nimic dinafară. Leibniz exprimă acest lucru, spunând: „Monada nu are ferestre". Toate fiintele reale sunt – după Leibniz – monade. Si, în adevăr, nici nu există

altceva decât monade. Numai că aceste monade, diferite între ele, au o viaţă lăuntrică de intensităţi diferite. Există monade cu o viaţă lăuntrică cu totul confuză, care parcă ar dormi; altele parcă ar visa; apoi iarăşi, altele, sunt treze până la cele de sus având viaţa lăuntrică de maximă intensitate a monadei divine primordiale. Dacă, prin contemplarea lui senzorială, omul nu zăreşte monade, aceasta se datorează faptului că îi scapă din vedere monadele, aşa cum – prin comparaţie – se poate întâmpla cu ceea ce este perceput ca o ceaţă şi care de fapt nu este format din aburi de apă, ci dintr-un roi uriaş de ţânţari. Ceea ce văd simţurile omului este ca o imagine ceţoasă, formată din monade reunite.

Astfel, pentru Leibniz, lumea este în realitate o sumă de monade care nu acţionează unele asupra celorlalte, ci, trăind independent, sunt entităţi – Euri – conştiente de sine. Când o monadă izolată posedă totuşi în viaţa ei lăuntrică o reproducere a vieţii generale a Universului, aceasta nu provine din faptul că monadele izolate ar acţiona una asupra alteia, ci că o monadă trăieşte în lăuntrul ei ceea ce este trăit – independent de ea – de o altă monadă. Vieţile lăuntrice ale monadelor se potrivesc între ele la fel cum diferite ceasuri arată aceeaşi oră, cu toate că ceasurile nu acţionează cu nimic unul asupra celuilalt. Aşa cum se potrivesc ceasurile între ele, pentru că au fost potrivite de la bun început pentru a arăta aceeaşi oră, la fel sunt acordate între ele şi monadele datorită armoniei prestabilite ce emană din monada divină primordială.

Aceasta este imaginea lumii spre care este condus Leibniz, pentru că trebuie s-o modeleze în aşa fel, încât în această imagine să se poată menţine, ca o realitate, viaţa sufletească *conştientă de sine*, Eul. Este o imagine a lumii extrasă şi modelată cu totul din Eu. Părerea lui Leibniz este că această imagine nici nu poate fi altfel. Năzuinţa concepţiei asupra lumii călăuzeşte, prin Leibniz, până la un punct în care, pentru a afla adevărul, nu acceptă a fi adevărat nimic din ceea ce se manifestă în lumea exterioară.

Viaţa senzorială a omului se realizează – după părerea lui Leibniz – prin aceea că monada sufletului intră în legătură cu alte monade care au o conştienţă de sine mai confuză, mai visătoare, mai dormitândă. Suma unor astfel de monade este trupul; de trup este legată monada în stare de veghe a sufletului. La moarte, această monadă centrală a sufletului se desparte de celelalte şi îşi continuă existenţa pentru sine.

Dacă imaginea despre lume construită de Leibniz este formată integral din energia lăuntrică a sufletului conştient de sine, cea a contemporanului său *John Locke* (1632-1704) este elaborată integral pe sentimentul că prelucrarea unei imagini a lumii numai din lăuntricul sufletesc este de neconceput. Locke recunoaşte drept îndreptăţite numai acele componente ale unei concepţii asupra lumii care se bazează pe lucruri ce pot fi *observate* (aflate), şi ceea ce poate fi *gândit* asupra acestora, pe baza observării efectuate. Pentru Locke, sufletul nu este o entitate care dezvoltă din el însuşi trăiri veridice, ci numai o tablă nescrisă pe care lumea dinafară îşi înseamnă impresiile. Astfel că, pentru Locke, conştienţa de sine umană este un rezultat al trăirii, iar originea acestei trăiri nu este un Eu. Când un obiect al lumii exterioare face asupra unui om o impresie, atunci despre această întâmplare pot fi spuse următoarele: Referitor la obiecte pot fi observate în realitate numai extinderea lor în spaţiu, înfăţişarea şi mişcarea lor; prin contactul lor cu simţurile, iau naştere sunetele, culorile, mirosurile, căldura şi aşa mai departe. Ceea ce rezultă în acest fel, există numai atât timp cât se menţine contactul simţurilor cu obiectele respective. În afara percepţiilor există numai substanţe care au adoptat diferite forme de agregare şi se află în stare de mişcare sau nemişcare. Locke se vede obligat să accepte că, în faţa configuraţiei şi a mişcării, ceea ce este perceput de simţuri în plus nu are nimic comun cu obiectele înseşi. Prin aceasta, el iniţiază un curent al concepţiei despre lume care nu vrea să considere că impresiile despre lumea exterioară trăite de om ar aparţine lumii în sine.

Prin Locke, în faţa sufletului contemplativ se desfăşoară un spectacol remarcabil. Omul trebuie să poată cunoaşte numai prin aceea că percepe şi că meditează asupra celor percepute; însă ceea ce este perceput de dânsul are numai într-o foarte mică măsură ceva comun cu însuşirile proprii ale lumii. Leibniz se retrage din faţa a ceea ce revelează lumea şi creează o imagine a lumii din interiorul sufletului; Locke vrea numai o imagine a lumii care este creată din reunirea sufletului cu lumea; însă printr-o astfel de creaţie nu este înfăptuită nici un fel de imagine a lumii. În timp ce Locke – în opoziţie cu Leibniz – nu poate considera Eul însuşi drept un punct de sprijin pentru o concepţie asupra lumii, el ajunge la reprezentări care nu par potrivite pentru fundamentarea unei concepţii asupra lumii, deoarece ele nu pot considera posedarea Eului uman ca făcând parte din însuşirile Universului. O vedere asupra lumii ca cea a lui Locke, pierde legătura cu orice lume în care „Eul", sufletul conştient de sine, s-ar putea înrădăcina, pentru că nu vrea din capul locului să ştie nimic despre alte căi care conduc spre temelia lumii decât pe cele care se pierd în întunericul simţurilor.

Dezvoltarea concepţiei asupra lumii aduce la suprafaţă, în cazul lui Locke, o variantă a acestei concepţii, în cadrul căreia sufletul conştient de sine luptă pentru existenţa lui în imaginea lumii, însă pierde această luptă, pentru că crede că îşi poate dobândi trăirile numai în contact cu lumea exterioară, aşa cum reiese ea din imaginea naturii. De aceea, ea trebuie să conteste orice cunoaştere a ceva ce ar putea ţine de fiinţa ei, în afara acestui contact.

Stimulat de Locke, *George Berkeley* (1687-1753) a ajuns la rezultate cu totul diferite decât predecesorul său. Berkeley afirmă că impresiile – pe care, după câte se pare, le produc obiectele şi fenomenele din lume asupra sufletului uman – s-ar afla în realitate totuşi numai în însuşi lăuntrul *acestui suflet*. Când văd „roşu", atunci în sinele meu va trebui să-i confer acestui „roşu" o existenţă; când simt „cald", atunci această „căldură" o percep vieţuind în mine. Şi la fel se întâmplă cu tot ceea ce primesc aparent din exterior. Însă, în afară de perceperea produsă în mine însumi de propriile mele simţuri, nu ştiu absolut nimic despre obiectele dinafara mea. În această situaţie nu mai are nici un sens să vorbim despre lucruri care ar trebui să fie materiale, compuse adică din substanţe. Pentru că eu recunosc a fi ceva spiritual numai ceea ce se prezintă ca atare în sufletul meu. Ceea ce spun bunăoară că este un trandafir este ceva de natură cu totul spirituală, respectiv o reprezentare trăită de spiritul meu. Astfel că – zice Berkeley – niciunde nu poate fi perceput altceva decât numai ceva de natură spirituală. Şi când observ că din afară este produs ceva în mine, atunci acest ceva poate fi produs în mine numai de entităţi spirituale. Pentru că totuşi corpurile fizice nu pot produce ceva spiritual. Percepţiile mele sunt exclusiv spirituale. Aşadar, în lume există numai spirite, care acţionează reciproc unul asupra altuia. Aceasta este concepţia lui Berkeley. El inversează reprezentările lui Locke în opusul lor, căci tot ceea ce fusese considerat de Locke a fi impresii produse de obiectele materiale, Berkeley le consideră a fi spirituale, crezând astfel că este situat, împreună cu conştiinţa de sine, nemijlocit într-o lume spirituală.

Pe alţi gânditori, ideile lui Locke i-au condus la alte rezultate. Un exemplu în acest sens este *Condillac* (1715-1780). El consideră – ca şi Locke – că orice cunoaştere a lumii ar trebui sau ar putea să se bazeze numai pe observările făcute cu ajutorul simţurilor şi pe gândire. Totuşi, el continuă în mod consecvent până la consecinţa extremă: gândirea în sine nu ar avea nici o realitate de sine stătătoare; ea nu ar fi cu nimic mai mult decât o percepţie senzorială exterioară transformată, rafinată. Ca urmare, într-o imagine a lumii care ar urma să corespundă realităţii, ar fi îngăduită numai acceptarea senzaţiilor obţinute prin simţuri. Explicaţiile date de el în această privinţă sunt foarte grăitoare: „Să examinăm bunăoară un trup omenesc, al cărui suflet este incomplet treaz. Să ne imaginăm apoi cum se trezesc în el simţurile sale unul după altul. Ce avem în plus în acest trup devenit sensibil, în comparaţie cu cel insensibil de mai înainte? Un trup asupra căruia ambianţa a produs diferite impresii. Aceste impresii produse de ambianţă sunt cele ce au realizat acel ceva care crede despre sine că este un „Eu". Această concepţie asupra lumii nu are nici o posibilitate să cuprindă „Eul", „sufletul" conştient de sine, şi nici nu poate ajunge la o imagine a lumii în care ar putea fi întâlnit acest „Eu". Este o concepţie asupra lumii care încearcă să termine definitiv cu sufletul conştient de

sine (Eul) prin aceea că îl *îndepărtează prin argumentare*. Pe nişte căi asemănătoare umblă *Charles Bonnet* (1720-1793), *Claude Adrien Helvetius* (1715-1771), *Julien de la Mettrie* (1709-1751), şi lucrarea, apărută în 1770, „Sistemul naturii" a lui *Holbach*, o carte prin care este exclus din imaginea lumii tot ceea ce ţine de spirit. În lume ar acţiona numai materia şi forţele ei. Pentru această imagine despiritualizată a lumii şi naturii, Holbach găseşte cuvintele: „O, natură, stăpânitoare a tuturor fiinţelor şi voi fiicele ei: virtutea, raţiunea, adevărul, rămâneţi pentru totdeauna unicele noastre divinităţi".

În cartea lui de la Mettrie: „Omul, o maşină", iese la iveală o imagine a concepţiei asupra lumii care este în aşa măsură covârşită de imaginea naturii, încât o mai poate admite numai pe aceasta. Ceea ce se prezintă în conştienţa de sine trebuie să fie însă reprezentat cam la fel ca imaginea reflectată în faţa oglinzii. Organizarea trupului ar putea fi comparată cu oglinda, iar conştienţa de sine cu imaginea reflectată. Dacă nu se va ţine seamă de organizarea trupului, atunci nici conştienţa de sine nu va avea nici un sens de sine stătător. În „Omul, o maşină", poate fi citit: „Însă ... dacă toate însuşirile sufletului depind în aşa măsură de organizarea specifică a creierului şi a întregului corp, încât este evident că ele sunt ... tocmai această organizare ... atunci avem de a face cu o maşină foarte evoluată ... Sufletul este deci numai o expresie nesemnificativă, despre care nu avem nici o reprezentare, şi care poate fi folosită numai de un cap ager pentru a denumi cu ajutorul ei acea parte a trupului nostru care gândeşte în noi. Admiţând că există chiar şi cel mai simplu principiu al mişcării în trupurile însufleţite, atunci ele posedă tot ceea ce le este necesar pentru a se mişca, a percepe, a gândi, a regreta, pe scurt pentru a-şi afla drumul în domeniul fizic, precum şi în cel moral care depinde de el". „Dacă ceea ce gândeşte în creierul meu nu este o parte a acestui organ, şi ca urmare al întregului trup, atunci de ce se încălzeşte sângele meu când, culcat liniştit în patul meu, îmi întocmesc planul unei lucrări sau urmăresc o însăilare de gânduri abstracte". În cercurile în care activau aceste spirite – de care aparţineau şi Diderot, Cabanis şi alţii –, cel care a introdus învăţăturile lui Locke a fost *Voltaire* (1694-1778). Desigur că Voltaire însuşi nu a urmărit nicicând aceste idei până la ultimele consecinţe ale filosofilor mai sus numiţi. Însă el însuşi s-a lăsat inspirat de gândurile lui Locke, iar în strălucitoarele şi fascinantele sale scrieri poate fi intuit mult din aceste inspiraţii. Voltaire nu a putut ajunge materialist în înţelesul lui Locke, căci el vieţuia într-un orizont prea larg de reprezentări, pentru a repudia spiritul. El a trezit în cercuri largi necesitatea discutării problemelor concepţiei asupra lumii, pentru că scria în aşa fel, încât aceste probleme se legau de interesele cercurilor respective. Despre Voltaire s-ar putea spune multe într-o expunere care ar vrea să urmărească, în domeniul problemelor timpului, curentele concepţiei asupra lumii. Însă prezentele expuneri nu intenţionează să facă acest lucru, căci urmează a fi cercetate într-un sens mai restrâns numai problemele mai înalte ale concepţiei asupra lumii; de aceea nici nu poate fi expus aici mai mult despre Voltaire şi nici despre adversarul iluminismului, care a fost J. J. Russeau.

Dacă Locke se pierde în bezna simţurilor, iată că *David Hume* (1711-1776) se afundă în lăuntrul sufletului conştient de sine, ale cărui trăiri nu-i par a fi stăpânite de forţele unei ordini a lumii, ci de puterea obişnuinţei omeneşti. De ce se spune – se întreabă Hume – despre un fenomen al naturii că este cauză, iar despre altul că este efect? Omul vede cum luminează soarele o piatră; apoi el simte că piatra s-a încălzit. El vede repetându-se adeseori succesiunea acestor două fenomene. De aceea, el se obişnuieşte să le gândească ca şi cum ar aparţine una de alta. Apoi, el stabileşte despre lumina Soarelui că este cauza, iar despre încălzirea pietrei, că este efectul. Obişnuinţa de a gândi, asociază percepţiile, însă în exterior, în lumea reală, nu există nimic ce s-ar dezvălui de la sine a fi o astfel de conexiune. Omul vede că la un gând al sufletului său urmează o mişcare a trupului său şi iată că el se obişnuieşte să gândească cum că gândul ar fi cauza, iar mişcarea ar fi efectul. Nimic altceva decât obiceiuri ale gândirii – crede Hume – se află la temelia declaraţiilor făcute de oameni despre fenomenele desfăşurate în Univers. Prin aceste obişnuinţe ale gândirii, sufletul conştient de sine poate ajunge la stabilirea de directive pentru viaţă; însă, în aceste obiceiuri, el nu poate afla nimic ce i-ar putea folosi la plăsmuirea unei imagini a lumii, care să aibă o importanţă pentru entitatea dinafara sufletului. În acest fel, pentru concepţia lui Hume asupra lumii, tot ceea ce-şi formează omul ca reprezentări în legătură cu observarea intelectului şi a simţurilor rămâne doar un simplu conţinut a ceea ce este crezut, neputând ajunge nicicând să fie o cunoaştere. Despre destinul sufletului uman conştient de sine, despre raportul său cu o altă lume decât cea a simţurilor, nu poate exista nici un fel de cunoaştere, ci numai credinţă.

Imaginea despre lume a lui Leibnitz a aflat o amplă dezvoltare raţională prin *Christian Wolff* (născ. 1679 la Breslau), care a fost profesor la Halle. Wolff era de părerea că s-ar putea întemeia o ştiinţă care să recunoască prin gândire pură ceea ce este posibil, ceea ce este chemat să existe, pentru că îi apare gândirii ca fiind lipsit de contradicţii şi poate fi dovedit în felul acesta. În acest fel, el întemeiază o ştiinţă a Divinităţii, a sufletului şi a lumii. Această concepţie despre lume se întemeiază pe presupunerea că sufletul conştient de sine al omului ar putea forma în lăuntrul său gânduri valabile referitoare la ceea ce se află cu totul în afara lui însuşi. Aici se află cuprinsă enigma pe care Kant a simţit că i-a fost pusă spre dezlegare:"Cum sunt posibile cunoaşteri obţinute cu ajutorul sufletului, care urmează a avea totuşi valabilitate pentru fiinţele cosmice aflate în afara sufletului?".

În dezvoltarea concepţiei asupra lumii, începând cu secolele al XV-lea şi al XVI-lea, se exprimă năzuinţa de a fundamenta sufletul conştient de sine, în aşa fel încât acesta să se poată recunoaşte îndreptăţit a forma reprezentări valabile despre enigmele lumii. Din conştienţa celei de a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, *Lessing* (1729-1781) resimte această năzuinţă ca fiind cel mai profund impuls al dorului omenesc. Când îl ascultăm, împreună cu dânsul mai auzim multe alte personalităţi care în acest dor manifestă caracterul fundamental al perioadei respective. Străduania lui Lessing era metamorfozarea în adevăruri raţionale a adevărurilor religioase revelate. Ţinta lui poate fi sesizată clar în numeroasele meandre şi priviri de ansamblu pe care trebuie să le parcurgă gândirea sa. Împreună cu Eul său conştient de sine, Lessing se simte într-o epocă de dezvoltare a omenirii, care trebuie să dobândească prin forţa conştienţei de sine ceea ce, anterior, i se revărsase din exterior, prin revelare. Ceea ce a premers în istorie, devine pentru Lessing procesul de pregătire al momentului în care conştienţa de sine a omului se bazează pe ea însăşi. Astfel că istoria devine pentru dânsul o „Educare a neamului omenesc". Acesta este de altfel şi titlul lucrării scrise de el la maturitate deplină, lucrare în care el nu admite limitarea esenţei sufletului uman la o singură viaţă pământească, ci o pune să parcurgă vieţi pământeşti repetate. Sufletul trăieşte o viaţă întreruptă prin intervale intermediare în cursul dezvoltării omenirii; el asimilează în fiecare perioadă ceea ce aceasta îi poate da şi se reîntrupează din nou într-o perioadă următoare, pentru a se dezvolta mai departe. Aşadar sufletul însuşi transferă, dintr-o perioadă a dezvoltării omenirii, roadele acesteia într-o altă perioadă viitoare, fiind astfel „educat" în cursul istoriei. În concepţia lui Lessing, Eul este aşadar amplificat dincolo de viaţa individuală: el îşi înfige rădăcinile într-o lume ce acţionează în mod spiritual şi care se află dincolo de lumea percepută senzorial.

Prin aceasta, Lessing se află pe terenul unei concepţii despre lume care vrea să-i facă palpabil Eului conştient de sine, prin propria lui natură, că ceea ce acţionează în el nu se exprimă pe deplin pe sine însuşi în viaţa senzorială individuală.

Într-un mod diferit, însă inspirat de acelaşi impuls, a încercat să ajungă la o imagine a lumii şi *Herder* (1744-1803). El şi-a îndreptat privirea asupra întregului Univers spiritual şi fizic. Într-o oarecare măsură, el caută planul Cosmosului. Legătura şi armonia între fenomenele naturii, zorile şi iluminarea limbii vorbite şi a poeziei, evoluţia devenirii istorice: toate acestea sunt lăsate de Herder să acţioneze asupra sufletului sau; toate acestea sunt pătrunse de el adesea cu gânduri geniale, pentru a ajunge la un anumit ţel. În întreaga lume exterioară – am putea spune că în acest fel se prezintă în faţa lui Herder acest ţel – ceva tinde la existenţă, care până la urmă apare în mod evident în sufletul conştient de sine. Prin aceea că se simte ancorat în Univers, acest suflet conştient de sine îşi dezvăluie lui însuşi calea pe care au apucat-o propriile sale forţe în lăuntrul său, înainte de a fi dobândit conştienţa de sine. După concepţia lui Herder, sufletului îi este permis să se simtă înrădăcinat în Univers, pentru că el recunoaşte în întregul context natural şi spiritual al Universului un proces care trebuia să conducă spre el, aşa cum perioada copilăriei trebuie să conducă, – în cursul existenţei personale – la viaţa matură. Acest gând asupra

Universului care este o imagine cuprinzătoare, Herder îl dezvoltă în lucrarea sa „Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii". Este încercarea de a gândi imaginea naturii la unison cu imaginea spiritului, în aşa fel încât în această imagine a naturii să fie rezervat un loc şi pentru sufletul conştient de sine al omului. Nu trebuie ignorat faptul că în concepţia lui Herder asupra lumii se dezvăluie tendinţa de a se confrunta simultan atât cu modul mai nou de reprezentare al ştiinţelor naturale, cât şi cu cerinţele sufletului conştient de sine. Herder a întâmpinat necesităţile concepţiei moderne asupra lumii, aşa cum făcuse şi Aristotel în faţa celor greceşti. Modul diferit în care amândoi s-au comportat faţă de imaginea naturii dăruită de epoca fiecăruia în parte imprimă concepţiilor lor coloritul specific fiecăruia.

Atitudinea diferită pe care o are Herder faţă de Spinoza, şi care este opusă celei adoptate de contemporanii săi, aruncă o lumină şi asupra atitudinii sale în cadrul evoluţiei concepţiei asupra lumii. Această poziţie iese în evidenţă cu întreaga ei importanţă, dacă o comparăm cu aceea a lui *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743-1819). Jacobi află în imaginea spinoziană a lumii ceea ce ar trebui să fie dobândit de cugetarea omenească când urmează drumurile care îi sunt trasate cu anticipaţie de propriile sale forţe. Această imagine a lumii epuizează întinderea a ceea ce poate şti omul despre lume. Însă această ştiinţă nu poate decide nimic asupra naturii sufletului, asupra temeliei divine a lumii şi asupra relaţiei sufletului cu această temelie. Omului îi devin accesibile aceste domenii numai dacă se dăruieşte unei cunoaşteri prin credinţă, întemeiată pe o capacitate sufletească deosebită. De aceea, în sensul lui Jacobi, ştiinţa trebuie să fie în mod necesar ateistă. În construcţia gândirii sale, ştiinţa poate prezenta necesitatea unei stricte legităţi, însă în nici un caz o ordine divină a lumii. Astfel că spinozismul devine pentru Jacobi singurul mod ştiinţific de reprezentare posibil; însă el vede totodată în aceasta şi o dovadă a faptului că acest mod de reprezentare nu poate descoperi vreo legătură a sa cu lumea spirituală. În 1787, Herder l-a apărat pe Spinoza împotriva reproşului că ar fi ateu. El putea face aceasta, pentru că nu se dădea înapoi de la a simţi în felul său identitatea trăirii omului în lăuntrul fiinţei divine primordiale, la fel ca şi Spinoza. Numai că Herder exprimă această trăire într-un mod diferit de cel al lui Spinoza. Acesta înalţă o construcţie exclusiv din gânduri; Herder încearcă să-şi dobândească concepţia despre lume nu numai cu ajutorul gândirii, ci şi din întreaga abundenţă a vieţii sufleteşti umane. Pentru el, între credinţă şi ştiinţă nu există o opoziţie clară atunci când sufletul se lămureşte în legătură cu modul în care se trăieşte pe sine însuşi. Se vorbeşte în sensul lui Herder, dacă se exprimă trăirea sufletească în felul următor: Când credinţa meditează asupra temeliilor sale din suflet, ea ajunge să aibă nişte reprezentări care nu sunt mai incerte decât acelea care sunt dobândite numai cu ajutorul gândirii. Tot ceea ce poate fi găsit de suflet în el însuşi, este preluat de Herder drept forţe într-o formă atât de purificată, încât pot furniza o imagine a lumii. De aceea, reprezentarea lui despre temelia divină a Universului este mai bogată, mai saturată decât cea a lui Spinoza; însă ea stabileşte între Eul uman şi această temelie a lumii o relaţie care, la Spinoza, se înfăţişează numai ca rezultat al gândirii.

Dacă ne îndreptăm privirea asupra modului în care intervine cugetarea lui Spinoza în această evoluţie a anilor optzeci ai secolului al XVIII-lea, ne aflăm ca la un punct nodal al celor mai variate căi ale dezvoltării concepţiei mai noi asupra lumii. În anul 1785 apare „Cărticica Spinoza", scrisă de Fr. H. Jacobi. Autorul face cunoscută în această cărticică o convorbire avută de dânsul cu Lessing, înainte de moartea acestuia. Conform acestei convorbiri, Lessing aderase la spinozism. Pentru Jacobi, prin această aderare este demonstrat ateismul lui Lessing. Dacă recunoaştem această „convorbire cu Jacobi" ca fiind hotărâtoare pentru caracterizarea gândurilor intime ale lui Lessing, atunci trebuie să-l considerăm pe acesta drept o personalitate care mărturiseşte că omul ar putea dobândi o concepţie asupra lumii care să corespundă fiinţei sale, numai dacă va lua ca punct de sprijin al concepţiei sale certitudinea fermă pe care o conferă sufletul gândului ce vieţuieşte prin propria sa forţă. Cu o astfel de idee, Lessing pare a fi un precursor profetic al intuirii impulsului concepţiei asupra lumii din secolul al XIX-lea. Faptul că el exprimă această idee de-abia într-o convorbire avută scurt timp înaintea morţii sale, precum şi că ideea aceasta poate fi încă prea puţin sesizată în propriile sale scrieri, dovedeşte cât de grea a devenit lupta – chiar şi pentru cele mai limpezi capete – generată de întrebările-enigme pe care timpul mai nou le-a pus ca sarcină dezvoltării concepţiei asupra lumii. Concepţia asupra lumii trebuie totuşi să se exprime prin gânduri. Totuşi, forţa de convingere a gândului – care şi-a atins punctul culminant în platonism şi care în aristotelism şi-a aflat dezvoltarea sa firească – dispăruse dintre impulsurile sufleteşti ale omului. Numai natura sufletească curajoasă a lui Spinoza a putut să-şi extragă forţa din modul de reprezentare matematic, pentru a construi din gând o imagine a lumii care să indice până şi temelia Universului. Cugetătorii secolului al XVIII-lea încă nu erau în stare să resimtă nevoia de viaţă a gândului în conştienţa de sine şi să îl trăiască în aşa fel încât omul să se simtă aşezat prin el în mod sigur într-o lume spirituală reală. Lessing este situat între aceşti cugetători ca un profet, prin aceea că el percepe puterea Eului conştient de sine în aşa fel încât îi atribuie sufletului parcurgerea unor repetate vieţi pământeşti. Ceea ce într-un mod inconştient era resimţit ca un coşmar în problemele concepţiei asupra lumii, era faptul că gândul nu i se mai prezenta omului în acelaşi fel ca lui Platon, căruia i se revelase în propria ei forţă sprijinitoare şi cu conţinutul său saturat, ca o entitate universală activă. Gândul era simţit acum ca urcând din profunzimile conştienţei de sine, se simţea necesitatea de a i se atribui o forţă purtătoare provenind din unele puteri. Această forţă purtătoare era căutată tot mereu printre adevărurile credinţei sau în profunzimile firii, despre care se presupunea că sunt mai viguroase decât gândurile palide, percepute în mod abstract. Pentru multe suflete, evenimentul trăirii gândului este mereu faptul că îl percep doar ca pe un conţinut sufletesc, din care nu mai au posibilitatea să absoarbă forţa care să le garanteze că omului îi este permis să se ştie pe sine ancorat cu fiinţa lui în temelia spirituală a Universului. Unor astfel de suflete le impune natura logică a gândului; de aceea îl recunosc ca forţă care ar trebui să construiască o concepţie ştiinţifică asupra lumii; însă ei vor o forţă care să activeze pentru ei mai puternic în vederea construirii unei concepţii asupra lumii cuprinzând în sine cele mai elevate cunoştinţe. Unor astfel de suflete le lipseşte îndrăzneala sufletească spinozistă de a resimţi gândul în izvorul creării Universului şi de a se şti astfel cu gândul la temelia lumii. Dintr-o astfel de constituţie sufletească provine faptul că, la construirea unei concepţii asupra lumii, omul subapreciază adesea gândul, simţindu-şi conştienţa sa de sine mai ferm sprijinită de bezna forţei simţirii. Există personalităţi pentru care o concepţie are cu atât mai puţină valoare pentru relaţia lor faţă de enigmele lumii, cu cât aceasta urmăreşte mai mult să păşească din întunericul simţirii în lumina gândului. O astfel de dispoziţie sufletească se întâlneşte la *J. G. Hamann* (m. 1788). El a fost – ca şi alte personalităţi de felul lui – un mare inspirator. Când un astfel de spirit este genial aşa cum era el, atunci ideile scoase la iveală de el din întunericul adâncimii simţirii acţionează mai energic asupra altora decât gândurile raţionale. Hamann se exprima ca prin sentinţe de oracol asupra problemelor care preocupau viaţa concepţiei asupra lumii din vremea sa. El a acţionat în mod stimulator asupra altora, ca şi asupra lui Herder. În sentinţele sale de oracol vieţuieşte o simţire mistică, având adesea un colorit pietist. În aceste sentinţe iese la lumină străduinţa timpului său de a atinge trăirea unei forţe a sufletului conştient de sine, care să poată constitui un punct de sprijin pentru tot ceea ce vrea omul să-şi reprezinte despre lume şi viaţă.

Este ceva specific acestei epoci, că spiritele umane simt: Pentru a descoperi punctul în care sufletul este legat de temelia eternă a lumii, trebuie pătruns în adâncurile sufletului său şi, din cunoaşterea acestei legături – din izvorul conştienţei de sine – trebuie dobândită o imagine a lumii. Există totuşi o distanţă mare între ceea ce ar putea cuprinde omul cu forţele sale spirituale şi această rădăcină lăuntrică a conştienţei de sine. Spiritele umane nu avansează cu munca lor spirituală spre ceea ce o vagă presimţire le pune ca sarcină. Ei se învârtesc oarecum în jurul a ceea ce acţionează ca o enigmă a lumii, fără a se apropia efectiv de ţinta lor. Cam aceasta simţeau unii cugetători în faţa problemelor concepţiei asupra lumii când, către sfârşitul secolului al XVIII-lea, începe să acţioneze Spinoza. Capetele sunt străbătute de ideile lui Locke, ale lui Leibniz, acestea din urmă şi în varianta atenuată a lui Wolff; pe lângă acestea, alături de năzuinţa realizării clarităţii gândului, acţionează şi sfiala resimţită în faţa acesteia, astfel că în imaginea lumii sunt tot mereu adăugate, ca o completare a acesteia, concepţiile aduse în ajutor din profunzimile simţirii. Aşa ceva se oglindeşte la *Mendelssohn*, prietenul lui Lessing, care fusese puternic afectat prin publicarea convorbirii avute de Jacobi cu Lessing. Mendelssohn nu voia să admită că respectiva convorbire ar fi avut din partea lui

Lessing într-adevăr conţinutul comunicat de Jacobi. Căci atunci – după părerea lui –, prietenul său ar fi aderat într-adevăr la o concepţie asupra lumii care, cu ajutorul exclusiv al gândului, vrea să ajungă la temelia lumii spirituale. Însă în acest fel nu se poate ajunge la o concepţie despre *viaţa* acestei temelii. Apropierea de spiritul lumii ar trebui făcută altfel, dacă se urmăreşte resimţirea prezenţei sale în suflet, ca entitate plină de viaţă. Şi acest lucru trebuia să-l fi făcut Lessing. Ca atare, el ar fi putut adera numai la un „spinozism purificat", care se înalţă deasupra gândirii pure, dacă vrea să ajungă la fundamentul primordial divin al existenţei. Mendelsson se temea de perceperea în acest mod a legăturii cu cauza primordială, aşa cum o face posibilă spinozismul.

Herder nu trebuia să se teamă de aşa ceva, pentru că el îmbogăţise liniile directoare ale gândirii din imaginea spinozistă a lumii cu reprezentările pline de conţinut pe care i le ofereau contemplarea imaginii spiritului şi a naturii. El nu s-ar fi putut opri la ideile lui Spinoza. Aşa cum fuseseră date de creatorul lor, aceste idei i s-ar fi părut că sunt cu mult prea cenuşii. Herder cerceta ceea ce se desfăşura în natură şi în istorie, aşezând fiinţa umană în contextul acestei cercetări. Iar ceea ce i se revela în acest fel, îi mijlocea cunoaşterea unei legături a esenţei umane cu cauza primordială a lumii, şi cu lumea însăşi, cunoaştere prin care se simţea unit *în idei* cu Spinoza. Herder era convins că din observarea naturii şi a dezvoltării istorice trebuie să rezulte o imagine a lumii prin care omul îşi simte ca satisfăcătoare poziţia sa în întregul Univers. Despre o astfel de imagine a lumii, Spinoza credea că poate fi dobândită numai în sfera luminoasă a activităţii gândirii, desfăşurată după modelul matematicii. Comparându-l pe Herder cu Spinoza şi ţinând seama de acordul primului cu mentalitatea celui de al doilea, trebuie să recunoaştem că în dezvoltarea concepţiei mai noi asupra lumii acţionează un impuls *care se ascunde* dincolo de ceea ce se iveşte ca imagini ale concepţiei asupra lumii. Este năzuinţa *trăirii* în suflet a ceea ce leagă conştienţa de sine de totalitatea fenomenelor din Univers. Se urmăreşte dobândirea unei imagini a lumii în care lumea apare în aşa fel încât omul se poate recunoaşte în ea aşa cum trebuie să se recunoască, dacă lasă să-i vorbească vocea lăuntrică a sufletului său, conştient de sine. *Spinoza* vrea să satisfacă năzuinţa unei astfel de trăiri prin aceea că lasă forţa gândului să-şi desfăşoare propria ei certitudine; *Leibniz* contemplă sufletul şi vrea să reprezinte lumea aşa cum trebuie să fie reprezentată, dacă sufletul corect reprezentat trebuie să se arate plasat corect în imaginea lumii; *Herder* observă fenomenele lumii, fiind convins dinainte de ivirea în firea omului a unei imagini juste a lumii, atunci când această fire se confruntă în mod sănătos împreună cu toate forţele sale, cu aceste fenomene. Ceea ce spunea Goethe mai târziu, că tot ceea ce există în fapt constituie deja o teorie, era pentru Herder o certitudine necondiţionată. El este inspirat şi de sferele de gânduri ale lui Leibniz; totuşi, Herder nu ar fi putut nicicând să caute, mai întâi teoretic, o idee a conştienţei de sine în monadă, pentru a construi după aceea, cu această idee, o imagine a lumii. Dezvoltarea sufletească a omenirii se prezintă la Herder în aşa fel încât, în timpul mai nou, prin ea este indicat deosebit de clar impulsul aflat la temelia ei. Ceea ce în Grecia fusese tratat ca gând (ca idee) identic cu o percepţie, va fi simţit în timpul mai nou ca o *trăire de sine a sufletului*. Iar cugetătorul se vede pus în faţa întrebării: „Cum trebuie să pătrund în adâncimile sufletului, pentru ca să ating legătura sufletului cu temelia Universului, gândul *meu* fiind totodată expresia forţelor creatoare ale lumii?". Epoca iluminismului, pe care o vedem înflorind în secolul al XVIII-lea, mai credea că poate afla în gând justificarea existenţei sale. Herder depăşeşte acest punct de vedere. El nu caută în suflet punctul în care acesta gândeşte, ci izvorul viu, acolo unde gândul izvorăşte din principiul creator sălăşluit în suflet. Prin aceasta, Herder se apropie de ceea ce poate fi denumit: trăirea tainică a sufletului cu ajutorul gândului. O concepţie asupra lumii trebuie să se exprime prin gânduri. Totuşi, gândul dă sufletului forţa pe care acesta o caută în epoca mai nouă printr-o concepţie asupra lumii, numai când gândul este *trăit* în decursul creării sale sufleteşti. De îndată ce gândul este născut, când a devenit sistem filosofic, el şi-a pierdut forţa magică pe care o avusese asupra sufletului. De această pierdere se leagă faptul că gândul, respectiv imaginea filosofică a gândului, este aşa de adesea subapreciată. Este ceva ce se întâmplă prin toţi aceia care cunosc numai gândul care le este atribuit dinafară, în care ei cred, şi pe care urmează să-l mărturisească. Adevărata forţă a gândului este cunoscută numai de cel ce *trăieşte* momentul naşterii sale.

Felul în care, în timpurile mai noi, acest impuls vieţuieşte în suflete, iese în evidenţă prin figura importantă a istoriei concepţiei asupra lumii care a fost *Shaftesburry* (1671-1713). Pentru el, în suflet vieţuieşte un „simţ lăuntric" prin care în om pătrund ideile care devin conţinutul concepţiei asupra lumii, în acelaşi fel în care prin simţurile exterioare pătrund percepţiile exterioare. Deci, nu în gândul ca atare caută Shaftesburry justificarea, ci face trimitere la o realitate a sufletului, care-i face posibilă gândului intrarea din temelia lumii în suflet. Astfel că, pentru dânsul, omul este confruntat cu o dublă lume exterioară: de o parte lumea materială „exterioară"dinafara lui, care pătrunde în suflet prin intermediul simţurilor „exterioare", iar de altă parte, lumea spirituală exterioară, care i se revelează omului prin „simţul lăuntric".

În această epocă există imboldul pentru cunoaşterea sufletului. Pentru că oamenii voiau să ştie cum este ancorată în natura lui esenţa unei concepţii asupra lumii. Un astfel de imbold se manifestă la *Nicolas Tetens* (m. 1807). În decursul cercetărilor sale întreprinse asupra sufletului, el a ajuns să diferenţieze însuşirile sufleteşti care au trecut în prezent în conştienţa generală: gândirea, simţirea şi voinţa. Mai înainte erau deosebite numai capacităţile de a gândi şi de a dori.

Felul în care încercau spiritele umane ale secolului al XVIII-lea să surprindă sufletul acolo unde acesta activează creându-şi imaginea lumii, ni se arată bunăoară la *Hemsterhuis* (1721-1790), pe care Herder îl socotea a fi unul dintre cei mai mari cugetători de după Platon. La acest gânditor, se dezvăluie clar lupta secolului al XVIII-lea cu impulsul sufletesc al timpului mai nou. Vom putea reda fidel gândirea lui Hemsterhuis, spunând următoarele: Dacă sufletul omului ar putea să contemple Universul prin propriile sale puteri, fără contribuţia simţurilor exterioare, atunci în faţa lui s-ar afla întinsă într-o singură clipă întreaga imagine a lumii. Sufletul ar fi atunci nemărginit în nemărginire. Dacă sufletul nu ar avea nici o posibilitate de a vieţui în el însuşi, ci ar fi restrâns numai la activitatea simţurilor sale exterioare, atunci în faţa lui s-ar afla Universul desfăşurat într-o derulare temporală infinită. Sufletul ar vieţui atunci, ne-conştient de sine însuşi, în oceanul infinitului senzorial. Între aceşti doi poli – care nu există niciunde ca ceva real, ci care limitează numai ca două posibilităţi viaţa sufletească – vieţuieşte sufletul cu adevărat: el îşi pătrunde propriul său infinit cu ajutorul nelimitării.

Cu ajutorul personalităţii câtorva cugetători s-a încercat aici a se descrie cum se scurge impulsul sufletesc al timpului mai nou în secolul al XVIII-lea, prin dezvoltarea concepţiei asupra lumii . În acest curent trăiesc germenii din care a luat naştere, pentru această dezvoltare a concepţiei asupra lumii, „Epoca lui Kant şi a lui Goethe".

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

EPOCA LUI KANT ŞI A LUI GOETHE

Spre două instanţe spirituale îşi îndrepta privirea cel ce la sfârşitul veacului al XVIII-lea năzuia să dea un răspuns clar marilor întrebări puse de concepţia asupra vieţii şi a lumii: Kant şi Goethe. Unul dintre cei ce aspirau cu cea mai mare intensitate să obţină un astfel de răspuns clar a fost *Johann Gottlieb Fichte*. Când a făcut cunoştinţă cu lucrarea lui Kant „Critica raţiunii practice", Fichte a scris: *„trăiesc într-o lume nouă*... Lucruri despre care am crezut că nu-mi vor putea fi nicicând demonstrate, ca bunăoară noţiunea unei libertăţi absolute, a datoriei şi aşa mai departe, mi-au fost demonstrate, şi iată că din cauza aceasta mă simt foarte bucuros. Este de neînţeles câtă stimă faţă de omenire, câtă forţă ne dăruieşte acest sistem ... Ce binecuvântare pentru o epocă în care morala a fost distrusă până în temeliile ei, iar noţiunea de datorie a fost ştearsă din toate dicţionarele". Iar atunci când, pe baza concepţiei lui Kant, şi-a construit-o pe a lui proprie în lucrarea: „Temelia întregii teorii a ştiinţei", i-a trimis cartea lui Goethe cu cuvintele „Vă consider şi v-am considerat dintotdeauna ca reprezentantul celei mai pure spiritualităţi a sentimentului, pe treapta atinsă în prezent de umanitate. Cu justificată speranţă îşi îndrepta filosofia privirea spre Dumneavoastră; căci simţirea *Dumneavoastră* este piatra ei de încercare". Într-o relaţie asemănătoare se află faţă de aceste două mari spirite şi *Schiller*, care, la 28 octombrie 1794 scria despre Kant: „Nu mă înspăimântă deloc gândul că legea transformării – în faţa căreia nici o operă omenească sau divină nu află îndurare –, va nimici cu timpul şi forma acestei filosofii (kantiene) precum şi a oricărei alteia; însă temelia celei kantiene nu va avea a se teme de această soartă, pentru că oricât de bătrân va fi neamul omenesc şi până când va exista o raţiune, ea a fost şi va fi recunoscută tacit, acţionându-se în conformitate cu preceptele ei." Concepţia lui Goethe este descrisă de Schiller într-o scrisoare adresată acestuia la 23 august 1794: „De mult timp am urmărit, chiar dacă de la o oarecare depărtare, evoluţia spiritului Dumneavoastră, remarcând, cu admiraţie tot mereu înnoită, drumul pe care vi l-aţi trasat Dumneavoastră înşivă. Dumneavoastră căutaţi necesarul în natură, însă mergeţi pe drumul cel mai dificil, de care orice forţă umană mai slabă desigur că s-ar feri. Dumneavoastră abordaţi întreaga natură, pentru a obţine lumină asupra diferitelor amănunte; în totalitatea fenomenelor naturii, dumneavoastră căutaţi temelia explicării individului... De-aţi fi fost născut grec sau chiar italian, şi dacă aţi fi fost înconjurat încă din leagăn de o natură aleasă şi de o artă idealizantă, drumul parcurs de dumneavoastră ar fi fost infinit mai scurt, ori ar fi devenit chiar de prisos. De la prima vedere a lucrurilor aţi fi preluat atunci forma necesarului, iar odată cu primele Dumneavoastră experienţe, în Dumneavoastră s-ar fi dezvoltat stilul măreţiei. Însă deoarece v-aţi născut german, din cauză că spiritul Dumneavoastră elen a fost întrupat în creatura din nord care sunteţi, nu v-a mai rămas o altă posibilitate decât, ori să deveniţi înşivă un artist nordic, ori, ceea ce realitatea i-a ascuns imaginaţiei Dumneavoastră, să fie înlocuit cu ajutorul forţei gândirii şi astfel, oarecum *dinspre interior* spre afară, să daţi naştere pe o cale raţională unei Grecii".

Priviţi prin prisma actualităţii, Kant şi Goethe pot fi consideraţi drept spirite la care dezvoltarea mai nouă a concepţiei asupra lumii se dezvăluie, într-un moment important al procesului ei de devenire, prin aceea că întrebările enigmatice ale existenţei sunt resimţite cu intensitate de aceste spirite, în timp ce, anterior, ele se pregătesc mai mult în zonele subterane ale vieţii sufletului.

Pentru a ilustra influenţa exercitată de Kant asupra epocii sale, să mai citǎm cele spuse despre el de doi bărbaţi aflaţi pe culmile culturii timpului lor. Astfel, *Jean Paul* îi scria în anul 1788 unui prieten: „Pentru numele lui Dumnezeu, cumpăraţi-vă două cărţi ale lui Kant, şi anume «Fundamentarea metafizicii moravurilor» şi «Critica raţiunii practice». Kant nu este numai o lumină a lumii, ci un întreg şi strălucitor sistem solar". Iar *Wilhelm von Humboldt* spunea: „Kant a întreprins şi a dus la bun sfârşit cea mai mare operă pe care raţiunea care filosofează a datorat-o vreodată unui singur om... Dacă vrem să stabilim dimensiunea faimei pe care Kant a conferit-o naţiunii sale, precum şi folosul pe care l-a mijlocit gândirii speculative, atunci vor deveni evidente trei feluri de lucruri, şi anume: unele lucruri pe care le-a dărâmat nu se vor mai ridica nicicând; apoi, unele lucruri pe care le-a întemeiat nu vor pieri nicicând; şi, ceea ce este mai important, el a fundat o reformă cum întreaga istorie a gândirii omeneşti nu a mai cunoscut niciodată".

După cum vedem, contemporanii lui Kant vedeau în fapta sa o acţiune copleşitoare în cadrul dezvoltării concepţiei asupra lumii. El însuşi îşi considera fapta de o importanţă aşa de mare pentru această dezvoltare, încât semnificaţia ei o punea pe picior de egalitate cu cea pe care a avut-o, pentru cunoaşterea naturii, descoperirea de către Copernic a mişcării planetelor.

Unele evenimente petrecute în dezvoltarea concepţiei asupra lumii din timpurile premergătoare acţionează mai departe în gândirea lui Kant, transformându-se în lăuntrul acesteia în întrebări enigmatice, care determină caracterul concepţiei sale asupra lumii. Celui care resimte însuşirile caracteristice în scrierile cele mai importante pentru această concepţie a lui Kant, aceluia i se dezvăluie imediat că una dintre aceste caracteristici este preţuirea deosebită pe care Kant o acordă modului de a gândi specific matematicii. Kant simte că ceea ce este descoperit cu ajutorul modului în care îşi dobândeşte gândirea matematică cunoştinţele, poartă în sine certitudinea veridicităţii izvorâtă din specificul caracterului său. Faptul că omul poate practica matematica dovedeşte că el poate stăpâni adevărul. Se poate afirma despre orice că este dubios sau nesigur, însă veridicitatea matematicii este singura care nu poate fi pusă la îndoială.

Prin această înaltă preţuire a matematicii, în sufletul lui Kant apare mentalitatea caracteristică a dezvoltării concepţiei mai noi asupra lumii, care a marcat sferele de reprezentări ale lui Spinoza. Acesta voia să-şi construiască şirul gândurilor sale în aşa fel încât ele să decurgă unul din celălalt cu aceeaşi stricteţe ca şi elementele matematicii. Nimic altceva decât ceea ce este gândit după modelul matematicii conferă temeliile solide pe care – după părerea lui Spinoza – Eul uman al spiritului mai nou se poate simţi în siguranţă. La fel gândea deja şi Descartes, de la care Spinoza a primit multe impulsuri. El trebuia să-şi obţină prin îndoială sprijinul pentru concepţia sa asupra lumii. Descartes nu putea vedea, în simpla recepţionare în suflet a unui gând, un astfel de sprijin. Acest mod al grecilor de a se raporta la lumea gândului nu-i mai este posibil omului timpurilor mai noi. El trebuie să-şi afle în sufletul său conştient de sine ceva care să-i sprijine gândurile. Pentru Descartes şi pentru Spinoza, satisfacerea acestui imperativ constă în faptul că sufletul trebuie să se comporte faţă de gând în acelaşi fel ca şi atunci când gândeşte în mod matematic. Prin faptul că, pentru Descartes, acel „cuget, deci exist" al său şi ceea ce rezultă din acesta a fost produsul îndoielii, el se simţea sigur pe gândurile sale, pentru că i se părea că îndoiala sa ar avea aceeaşi *claritate* care

este intrinsecă matematicii. Aceeaşi mentalitate l-a călăuzit pe Spinoza spre a-şi plămădi o imagine a lumii în care totul acţionează cu aceeaşi strictă consecvenţă ca şi legile matematicii. Substanţa unică divină, care se revarsă cu stringenţă matematică în toate fiinţele lumii, îi acordă Eului uman valabilitatea numai dacă acesta se pierde cu totul în ea, numai dacă propria lui conştienţă de sine se dizolvă în conştienţa ei cosmică. Această mentalitate matematică, ivită din dorinţa Eului de a se bucura de siguranţa de care are nevoie, călăuzeşte Eul la dobândirea unei imagini a lumii în care, datorită străduinţei sale de a obţine siguranţa, Eul s-a pierdut *pe sine însuşi*, şi-a pierdut existenţa independentă într-o temelie spirituală a lumii, şi şi-a pierdut libertatea şi speranţa într-o existenţă independentă eternă.

Gândirea lui Leibniz a evoluat în direcţia opusă. Pentru el, sufletul omului constituie o monadă independentă, strict închisă în sine. Însă această monadă vieţuieşte numai ceea ce se află *în ea însăşi*; ordinea universală care se oferă „ca de afară", este numai o imagine iluzorie. Dincolo de aceasta se află lumea adevărată, constituită numai din monade, a căror orânduire este formată din armonia prestabilită care *nu* poate fi observată. Această concepţie asupra lumii îi dă sufletului independenţa, existenţa de sine stătătoare în Univers, libertatea şi speranţa de a avea veşnic o importanţă în evoluţia lumii; însă dacă-şi rămâne credincios sieşi, sufletul nu poate face altceva decât să afirme că tot ceea ce este recunoscut de el, este de fapt *numai* el însuşi; că nu poate evada din Eul conştient de sine şi că Universul nu i se poate revela din afară în adevărata lui realitate.

Pentru Descartes şi Leibniz, convingerile dobândite prin religie mai erau încă atât de active încât amândoi – fiecare din alte motive – le-au preluat în imaginea lor despre lume, ca un sprijin al acestei imagini. La Descartes, în imaginea lumii s-a furişat concepţia despre lumea spirituală, pe care o dobândise prin inspiraţie religioasă, şi care s-a pătruns în mod inconştient de necesitatea matematică a ordinii lumii sale, astfel că el nu a simţit că imaginea sa despre lume stingea de fapt „Eul". În acelaşi fel au acţionat şi la Leibniz impulsurile religioase, şi de aceea el nu a observat că în imaginea lumii creată de el nu avea nici o posibilitate să afle altceva decât numai conţinutul propriului său suflet. Totuşi, el credea că poate accepta existenţa lumii spirituale aflate în afara „Eului". Printr-o importantă caracteristică a personalităţii sale, Spinoza a fost consecvent în ce priveşte imaginea lumii sale. Pentru a avea siguranţa necesitată de conştienţa de sine în legătură cu această imagine a lumii, el s-a resemnat la independenţa acestei conştienţe de sine, aflându-şi fericirea în a se simţi ca o parte a substanţei divine unice. Privind la Kant, trebuie să ne punem întrebarea: „Oare ce simţea el faţă de curentele concepţiei despre lume create de reprezentanţi eminenţi ai acestora, ca Descartes, Spinoza şi Leibniz?". Pentru că toate impulsurile sufleteşti care au acţionat în aceştia trei au acţionat şi la Kant. Şi ele au acţionat în sufletul său succesiv, producând acolo întrebările referitoare la enigmele umane şi ale lumii. O privire asupra vieţii spirituale a epocii kantiene indică direcţia modului în care a simţit Kant aceste enigme. Această viaţă spirituală apare cu un simptom semnificativ la *Lessing* (1729-1781). El îşi formulează poziţia faţă de problemele concepţiei asupra lumii prin cuvintele: „Dezvoltarea adevărurilor revelate pentru a deveni adevăruri raţionale este absolut necesară, dacă prin aceasta trebuie ajutat neamul omenesc". Secolul al XVIII-lea a fost numit al *iluminării*. Spiritele Germaniei au înţeles iluminarea în sensul maximei mai sus citate a lui Lessing. Kant a afirmat despre iluminare că este: „Depăşirea de om a vârstei copilăriei nemature, în care a rămas din propria lui vină", spunând totodată că lozinca acestei vârste este: „Ai curajul de a te folosi de *propria* ta minte". Însă, prin iluminare, chiar şi cugetători eminenţi ca Lessing, nu au ajuns mai departe decât până la o transformare conformă cu raţiunea a dogmelor religioase moştenite prin tradiţia aparţinând „stării de copilărie nematură". Ei nu au avansat până la o concepţie pur raţională, aşa cum a procedat Spinoza. Asupra unor astfel de spirite, era firesc ca spusele lui Spinoza să producă o impresie adâncă, atunci când au devenit cunoscute în Germania. Spinoza a întreprins într-adevăr folosirea propriei sale raţiuni, ajungând însă la cunoştinţe cu totul diferite de cele ale iluminiştilor germani. Influenţa lui trebuia să fie cu atât mai importantă, cu cât concluziile sale construite după regulile procedurilor matematice aveau o forţă de convingere cu mult mai mare decât curentul concepţiei lui Leibniz asupra lumii, care acţiona asupra spiritelor acelei epoci în varianta „dezvoltată mai departe" de Christian Wolff. Modul în care a acţionat asupra unor firi mai profunde acest curent de gândire poate fi aflat din cartea „Poezie şi adevăr", în care Goethe descrie impresia produsă asupra lui de prelegerile din Leipzig ale profesorului Johann Heinrich Winckler, ţinute în spiritul lui Wolff. „La început am urmat cu sârguinţă şi devotament cursurile colegiului din care făceam parte; însă cu filosofia nu mă puteam lămuri nicicum. În ceea ce priveşte logica, mi se părea bizar că operaţiile efectuate de mine cu mintea încă din copilărie în modul cel mai firesc, a trebuit să le divizez, să le izolez, şi oarecum să le nimicesc pentru a ajunge la cunoaşterea folosirii lor juste. Despre obiecte, lume, Dumnezeu, credeam că ştiu cam tot aşa de mult ca şi profesorul însuşi care, mai mult decât o singură dată, se încurca şi mi se părea că ajungea la liman numai cu preţul unor uriaşe sforţări". Dimpotrivă, despre preocupările sale privind scrierile lui Spinoza, Goethe ne povesteşte: „M-am consacrat acestei lecturi şi, în timp ce mă privea pe mine însumi, credeam a nu fi zărit lumea nicicând atât de lămurit". Însă prea puţini au fost cei ce se puteau dărui atât de imparţial studierii gândirii lui Spinoza cum a făcut-o Goethe. Pentru cei mai mulţi cititori ai operei spinoziene, aceasta trebuia să provoace o ruptură în concepţia asupra lumii. Un reprezentant tipic al acestora a fost Friedrich Jacobi, un prieten al lui Goethe. El credea că trebuie să admită că raţiunea, lăsată în seama ei, nu conduce la acceptarea dogmelor religioase, ci la părerea care a fost şi a lui Spinoza, cum că Universul este stăpânit de legi necesare, eterne. Astfel că Jacobi stătea în faţa unei hotărâri semnificative: ori să se încreadă în raţiunea sa şi să renunţe la dogmele religioase, ori, pentru a le păstra pe acestea din urmă, să conteste raţiunii posibilitatea de a ajunge la cunoaşterea cea mai înaltă. El a ales ultima variantă, afirmând că omul posedă în firea lui cea mai lăuntrică o certitudine nemijlocită, o *credinţă* fermă, datorită căreia el ar simţi veracitatea reprezentării unui Dumnezeu personal, a libertăţii voinţei şi a imortalităţii, astfel că această certitudine este cu totul independentă de cunoştinţele întemeiate pe demersul logic al raţiunii, şi care nu se referă la aceste lucruri, ci numai la fenomenele exterioare ale naturii. În acest fel a fost scoasă de Jacobi din funcţie *cunoaşterea raţională*, spre a obţine loc suficient pentru o *credinţă* capabilă de a satisface necesităţile inimii. Goethe, prea puţin încântat de această detronare a cunoaşterii raţionale, i-a scris acestui prieten al său: „Dumnezeu te-a pedepsit... cu metafizica, înfigându-ţi în carne un ţăruş, iar pe mine m-a binecuvântat... cu fizica. Eu ţin la... venerarea lui Dumnezeu, aşa cum o înţelege ateul (Spinoza) şi las în seama voastră tot ceea ce numiţi şi trebuie să numiţi religie. Tu ţii la *credinţa* în Dumnezeu; eu ţin la *contemplare*". Până la urmă, iluminarea a pus spiritele umane în faţa obligaţiei de a alege: ori să înlocuiască adevărurile revelate prin adevăruri raţionale în sens spinozist, ori să-i declare război însăşi cunoaşterii mijlocite de raţiune.

În faţa acestei alegeri s-a văzut pus şi Kant. Atitudinea sa faţă de aceasta precum şi hotărârea pe care a luat-o reiese din expunerea clară făcută în prefaţa la ediţia a doua a operei sale „Critica raţiunii pure": „Admiţând că morala presupune în mod necesar libertatea (în sensul cel mai strict al cuvântului) ca însuşire a voinţei noastre, prin aceea că dirijează principiile practice fundamentale aflate în raţiunea noastră, care fără premisa libertăţii ar fi, în cazul cel mai rău, de neconceput, dar raţiunea speculativă ar fi demonstrat că aceasta nici n-ar putea fi gândită, atunci, într-un mod necesar, această premisă, adică cea morală, va trebui să cedeze locul aceleia al cărei pol opus conţine o contradicţie evidentă şi, ca urmare, libertatea şi moralitatea să facă loc *mecanismului natural*. Însă aşa, deoarece pentru morală nu am nevoie de nimic altceva decât ca libertatea să nu se contrazică pe ea însăşi, permiţând astfel ca să poată fi măcar gândită, *fără a fi necesară recunoaşterea ei şi pe mai departe*, ca, aşadar, să nu-i pună nici un fel de piedici mecanismului natural al chiar aceleiaşi acţiuni (considerată dintr-un alt punct de vedere); astfel, învăţătura despre moralitate îşi menţine locul... ceea ce însă nu s-ar fi întâmplat dacă, în prealabil, *critica nu ne-ar fi instruit cu privire la neştiinţa noastră de neînlăturat în legătură cu lucrul în sine*, şi nu ar fi restrâns tot ce putem cunoaşte teoretic la simple fenomene. Tocmai această discuţie despre folosul pozitiv al principiilor fundamentale critice ale raţiunii pure poate fi arătată cu referire la noţiunea de Dumnezeu şi la *natura simplă a sufletului nostru*, pe care însă o voi omite, pentru a fi mai concis. Aşadar, noţiunile de *Dumnezeu, libertate, nemurire*, nu le pot nici măcar *accepta* în scopul folosirii practice necesare a raţiunii mele, dacă, în acelaşi timp, nu voi restrânge raţiunii speculative încărcarea cu păreri excesive... *A trebuit deci să desfiinţez cunoaşterea, pentru a obţine loc pentru*

credinţă...". După cum se vede, în ceea ce priveşte cunoaşterea şi credinţa, Kant este situat pe un teren asemănător cu cel pe care se află şi Jacobi.

Calea pe care Kant şi-a obţinut rezultatele sale trecuse prin lumea ideilor lui *Hume*. La acest gânditor a găsit Kant părerea că lucrurile şi evenimentele lumii nu-i revelează sufletului omenesc nici un fel de legături cu anumite gânduri, că raţiunea umană îşi prezintă astfel de legături numai în virtutea unui obicei, atunci când percepe obiectele şi fenomenele lumii unul lângă altul şi unul după altul, în timp şi spaţiu. Părerea lui Hume – conform căreia raţiunea umană nu ar primi din lume ceea ce îi pare a fi cunoaştere – l-a impresionat pe Kant. Pentru el a rezultat ca o posibilitate gândul: cunoştinţele raţiunii omului *nu* provin din adevărul lumii.

Expunerile lui Hume au trezit pe Kant din somnolenţa pe care – conform propriei sale mărturisiri – i-o indusese construcţia ideatică wolffiană. Cum poate trage intelectul concluzii despre Dumnezeu, libertate şi nemurire, dacă afirmaţiile sale, până şi în legătură cu întâmplările cele mai simple, sunt aşezate pe temelii aşa de nesigure? Însă atacul pe care a trebuit să-l întreprindă Kant împotriva cunoaşterii raţionale a mers cu mult mai departe decât cel al lui Jacobi. Acesta putuse lăsa cunoaşterii cel puţin posibilitatea înţelegerii naturii în conexiunile ei necesare. Acum Kant a săvârşit pe tărâmul cunoaşterii naturii o faptă importantă cu cartea lui: „Istoria generală a naturii şi teoria cerului", apărută în 1755. El credea că a demonstrat că întregul nostru sistem planetar poate fi gândit ca fiind născut dintr-un uriaş glob de gaze, care s-a rotit la timpul său în jurul axei sale. Datorită unor forţe matematice şi fizice strict necesare, Soarele şi planetele s-au densificat în interiorul acestui glob de gaze, adoptând mişcările pe care le au conform învăţăturilor lui Copernic şi Kepler. Kant credea, aşadar, că a demonstrat, printr-o descoperire proprie într-un domeniu special, fertilitatea mentalităţii spinoziene, conform căreia totul se desfăşoară cu necesitate strict matematică. El era convins până într-atât de această fertilitate, încât în lucrarea mai sus citată merge până acolo încât exclamă: „Daţi-mi materia, iar eu vă voi construi din ea un Univers". Iar certitudinea necondiţionată a adevărurilor matematice era pentru el atât de ferm stabilită, încât în „Bazele începutului ştiinţelor naturale" el formulează afirmaţia că o ştiinţă *propriu-zisă* ar fi numai aceea în care este posibilă folosirea matematicii. Dacă Hume ar fi avut dreptate, atunci nu s-ar fi putut vorbi despre o certitudine a cunoştinţelor matematice şi ale ştiinţelor naturale. Pentru că atunci aceste cunoştinţe nu ar fi nimic altceva decât consecinţele unor obiceiuri de a gândi, pe care omul şi le-a însuşit văzând mişcarea lumii cum se desfăşura în ea însăşi. Însă în realitate nu ar exista nici cea mai mică certitudine că aceste obiceiuri de a gândi ar avea ceva comun cu contextul logic al lucrurilor. Din premizele sale, Hume trage concluzia: „În lume, evenimentele se schimbă neîncetat, într-o succesiune neîntreruptă; însă legile şi forţele care pun Universul în mişcare sunt ascunse cu desăvârşire şi nu ni se dezvăluie în nici una dintre însuşirile perceptibile ale corpurilor ...". Dacă concepţia lui Spinoza asupra lumii o supunem analizei cu ajutorul opiniei lui Hume, va trebui să spunem: După perceperea desfăşurării proceselor din lume, omul s-a obişnuit să le gândească într-un context legic necesar; însă nu-i este permis să afirme că acesta ar fi mai mult decât rezultatul unui simplu obicei de a gândi. Dacă ar fi adevărat, atunci părerea că ar putea obţine prin sine însuşi vreo lămurire în legătură cu esenţa Universului ar fi numai o iluzie a raţiunii umane. Iar Hume n-ar putea fi contrazis când spune despre oricare concepţie asupra lumii, dobândită prin raţiunea pură: „Azvârliţi-o în foc, căci nu este nimic altceva decât o himeră şi inducere în eroare".

Lui Kant îi era imposibil să-şi însuşească această concluzie a lui Hume. Căci, pentru el, certitudinea oferită de cunoştinţele matematice şi ale ştiinţelor naturale era, aşa cum am văzut, în afară de orice îndoială. El nu voia să permită lezarea acestei certitudini, însă, cu toate acestea, nu se putea eschiva de la a admite că Hume avea dreptate când spunea: „Toate cunoştinţele noastre despre lucrurile reale le dobândim numai prin aceea că le observăm, formându-ne apoi, pe baza observării lor, gânduri despre legăturile dintre ele. Dacă în lucruri se află o interconectare legică, atunci aceasta trebuie să o şi obţinem din lucruri. Însă despre ceea ce obţinem din lucruri nu ştim nimic mai mult decât că până acum a fost aşa; însă noi nu ştim dacă o astfel de interconectare este într-adevăr în aşa fel concrescută cu esenţa lucrurilor, încât să nu se poată modifica în orice moment. Dacă pe baza rezultatului observaţiilor noastre ne formăm o anumită concepţie asupra lumii, s-ar putea ca mâine să intervină nişte întâmplări care să ne silească la adoptarea unei alte concepţii asupra lumii. Dacă am obţine toate cunoştinţele noastre numai din lucruri, atunci nu ar exista nici o certitudine". Kant însă replică: „Există totuşi o certitudine. Matematica şi ştiinţele naturii o demonstrează". Kant voia să preia de la Hume cum că nu lumea este cea care-i dă raţiunii umane cunoştinţele; însă nu a vrut să tragă concluzia că aceste cunoştinţe nu sunt nici certe şi nici adevărate. În acest fel, Kant se afla în faţa dilemei copleşitoare: „Cum de este posibil ca omul să aibă cunoştinţe adevărate şi totuşi să nu poată şti nimic despre realitatea lumii în sine?". El a găsit un răspuns care a salvat adevărul şi certitudinea cunoştinţelor omeneşti prin aceea că a jertfit cunoaşterea umană a temeliilor Universului. Despre un Univers care este desfăşurat în afara noastră şi pe care îl lăsăm să acţioneze asupra noastră numai prin observare, raţiunea noastră nu ar putea nicicând susţine că un ceva oarecare ar exista în el cu certitudine. Ca urmare, întregul nostru Univers poate fi numai aşa cum îl construim noi înşine: un Univers ce se află înlăuntrul spiritului nostru. Nu pot şti ce se întâmplă în afara mea, atunci când cade o piatră şi face o gaură în sol. Legea care guvernează aceasta întreagă întâmplare se manifestă înlăuntrul meu. Şi se poate manifesta numai în conformitate cu legile propriului meu organism. Structura spiritului meu pretinde ca fiecare efect să-şi aibă cauza lui, după cum doi ori doi fac patru. În conformitate cu această organizare, spiritul uman îşi construieşte un Univers propriu. Fie Universul din afara noastră construit oricum, chiar dacă Universul de astăzi nu i-ar mai semăna deloc celui de ieri, există ceva ce nu ne poate deranja câtuşi de puţin faptul că spiritul nostru îşi construieşte propriul său Univers în conformitate cu propriile sale legi. Atât timp cât spiritul omenesc rămâne acelaşi, el va proceda mereu în acelaşi fel când va purcede la crearea lumii sale. Matematica şi ştiinţele naturii nu cuprind legi ale lumii exterioare, ci ale organismului nostru spiritual. De aceea, este suficient să-l cercetăm numai pe acesta din urmă dacă vrem să cunoaştem adevărul necondiţionat. „Raţiunea nu-şi extrage legile... din natură, ci i le prescrie acesteia". În această propoziţie, Kant îşi sintetizează convingerea. Însă spiritul nu îşi creează lumea lăuntrică fără un impuls sau o impresie exterioară. Când percep culoarea roşie a unui obiect, atunci roşul este desigur o senzaţie, un proces ce se desfăşoară în mine; însă eu trebuie să am un motiv obiectiv pentru a putea percepe „roşu". Există deci „lucruri în sine". Totuşi noi nu ştim despre ele nimic mai mult decât că există. Tot ceea ce observăm, sunt de fapt fenomene senzoriale care au loc în noi înşine. Pentru a salva certitudinea adevărurilor matematice şi ale ştiinţelor naturii, Kant a încorporat întreaga lume a observaţiilor în spiritul uman. Însă, prin aceasta, el a pus întregii capacităţi de cunoaştere bariere de netrecut. Căci tot ceea ce putem să cunoaştem nu se referă la lucruri aflate în afara noastră, ci la procese senzoriale desfăşurate în noi, la *fenomene*, cum se exprima el. În acest caz, obiectele problemelor supreme ale raţiunii: Dumnezeu, libertate şi nemurire, nu vor putea nicicând să devină fenomene. Percepem fenomenele în noi, însă nu putem şti în ce măsură aceste fenomene lăuntrice provin în adevăr de la o fiinţă divină. Putem percepe propriile noastre stări sufleteşti, însă şi acestea sunt numai fenomene. Cunoaşterii ii rămâne ascuns în ce măsură, dincolo de stările noastre sufleteşti, se află un suflet nemuritor, liber. Cunoaşterea noastră nu afirmă nimic despre aceste „lucruri în sine". Ea nu hotărăşte nimic despre măsura în care ideile legate de acestea sunt adevărate sau false. Însă dacă despre aceste lucruri vom afla ceva dintr-o altă sursă, atunci nimic nu ne va opri de la recunoaşterea existenţei lor. Numai că, de ştiut, nu putem *şti* absolut nimic despre ele. Există însă şi o cale de acces la aceste adevăruri supreme. Aceasta este vocea lăuntrică a datoriei care ni se adresează clar şi răspicat: *trebuie* să faci cutare sau cutare lucru. Acest „imperativ categoric" ne impune obligaţii de la a căror satisfacere nu ne putem eschiva. Dar cum am fi capabili să satisfacem astfel de obligaţii, dacă nu am poseda o *voinţă liberă*? Este adevărat că de fapt nu putem *cunoaşte* însuşirile sufletului nostru, însă trebuie să *credem* că el este *liber*, pentru a putea satisface vocea lăuntrică a datoriei sale. De fapt nu avem o certitudine a cunoaşterii privind libertatea, aşa cum este cazul cu obiectele matematicii şi ale ştiinţelor naturii; avem, în schimb, o certitudine *morală*. Respectarea imperativului categoric conduce la obţinerea virtuţii. Omul îşi poate atinge destinul numai prin virtute, căci numai prin ea devine el demn de a dobândi fericirea. Deci omul trebuie să fie capabil de a atinge fericirea. Căci, altfel, virtutea sa ar fi lipsită de sens şi importanţă. Însă pentru ca virtutea să se poată uni cu fericirea trebuie să existe o entitate superioară care să intervină pentru ca această fericire să fie o consecinţă

să fiinteze ca să poată fi ca fericirea trebuie să existe o entitate superioară care să intervină pentru ca această fericire să fie o consecinţă a virtuţii. O astfel de realizare îi este cu putinţă numai unei entităţi superioare inteligente, care determină valoarea supremă a lucrurilor, adică numai lui Dumnezeu. Prin existenţa virtuţii ne este garantată consecinţa ei, adică fericirea, iar prin aceasta, la rândul ei, existenţa lui Dumnezeu. Şi pentru că o fiinţă senzorială, cum este omul, nu poate atinge fericirea desăvârşită în această lume nedesăvârşită, existenţa lui trebuie să depăşească existenţa senzorială, adică sufletul trebuie să fie nemuritor. Aşadar, lucrurile despre care nu putem *şti nimic*, sunt obţinute de Kant în mod miraculos din *credinţa morală*, prin glasul datoriei. Venerarea sentimentului datoriei a fost ceea ce i-a înălţat din nou lui Kant o lume reală, atunci când, sub influenţa lui Hume, lumea observabilă a coborât la simplul nivel de lume interioară. Această venerare este exprimată prin frumoase cuvinte în „Critica raţiunii practice": „Datorie! – tu, nume mare, sublim, care nu cuprinzi în tine nimic din ce ar fi plăcut sau ar purta în sine linguşirea, ci pretinzi supunerea", tu care „stabileşti o lege ... în faţa căreia amuţesc toate înclinaţiile, chiar dacă acţionează în taină împotriva ei...". Kant considera că este o descoperire a sa faptul că adevărurile supreme nu sunt cele ale cunoaşterii, ci cele morale. Omul trebuie să renunţe la cunoaşterea lumii suprasenzoriale; însă din natura lui morală răsare înlocuitorul cunoaşterii. Nu este de mirare deci că dăruirea de sine fără rezervă şi necondiţionată în faţă datoriei este considerată de Kant a fi cea mai înaltă poruncă dată oamenilor. Dacă datoria nu i-ar deschide o vedere în afara lumii simţurilor, omul ar rămâne închis acolo pe tot timpul vieţii sale. Aşadar, oricare ar fi necesităţile lumii simţurilor, ele trebuie să cedeze în faţa cerinţelor datoriei. Iar lumea simţurilor nu poate coincide prin ea însăşi cu datoria, căci simţurile vor ceea ce este agreabil, plăcerea. Pe acestea, datoria trebuie să le combată, pentru ca omul să-şi împlinească soarta. Ceea ce este săvârşit de om din plăcere, nu este impregnat de virtute, ci numai ceea ce el face cu dăruire lipsită de egoism faţă de cerinţele datoriei. Supune-ţi dorinţele în faţa datoriei: aceasta este sarcina severă trasată de etica lui Kant. „Nu voi nimic ce ar putea satisface egoismul tău, ci acţionează în aşa fel încât principiile faptelor tale să poată deveni ale tuturor oamenilor". Omul îşi atinge desăvârşirea prin dăruirea sa faţă de legea morală. După Kant, adevărata religie constă din convingerea că această lege morală planează la o înălţime mai presus de toate întâmplările lumii şi este realizată în lume printr-o entitate divină; adevărata religie este generată de morală. Omul să nu fie bun pentru că crede într-un Dumnezeu care vrea binele; ci el trebuie să fie bun, determinat ca atare numai şi numai de sentimentul datoriei; însă el să creadă în Dumnezeu, pentru că datoria fără Dumnezeu este lipsită de sens. Aceasta este „Religia în limitele raţiunii pure"; aşa a numit Kant cartea sa asupra concepţiei religioase a lumii.

De la înflorirea ştiinţelor naturii, drumul urmat de acestea a dat naştere în mulţi oameni sentimentului că din imaginea plăsmuită de gândire trebuie înlăturat tot ce nu poartă caracterul unei stricte necesităţi. Şi Kant avea acest sentiment. În cartea sa „Istoria naturală a Cerului", el a schiţat, pentru un anumit domeniu al naturii, o imagine corespunzătoare acestui sentiment. Într-o astfel de imagine nu-şi găseşte locul reprezentarea Eului conştient de sine, pe care a trebuit să şi-l plămădească omul secolului al XVIII-lea. Gândul platonic, ba chiar şi cel aristotelic ar putea fi considerat a fi revelaţie atât a naturii – aşa cum avea ea să fie considerată în epoca eficacităţii ei maxime –, cât şi a sufletului uman. În viaţa gândului s-au întâlnit, aici, natura şi sufletul. De la imaginea naturii, aşa cum pare să fie reclamată de cercetarea ştiinţifică a timpului mai nou, nimic nu conduce spre reprezentarea sufletului conştient de sine. Kant avea sentimentul că imaginea naturii nu-i oferea nimic pe care ar putea întemeia certitudinea conştienţei de sine. Această certitudine trebuia să fie creată. Pentru că timpul mai nou îi prezentase omului Eul conştient de sine ca pe un fapt real. Trebuia creată posibilitatea recunoaşterii acestui fapt real. Însă tot ceea ce raţiunea poate recunoaşte a fi ştiinţă înghite imaginea naturii. Aflându-se în încurcătură, Kant s-a văzut silit să creeze pentru Eul conştient de sine, precum şi pentru lumea spiritului legată de acesta, ceva care nu este ştiinţă, dar oferă totuşi o certitudine.

Dăruirea altruistă de sine faţă de vocea spiritului fusese decretată de Kant drept temelia moralei. În domeniul acţiunilor virtuoase, o astfel de dăruire de sine nu se împacă cu cea faţă de lumea simţurilor. Exista însă un teren în care senzorialul se urcă la un nivel atât de înalt, încât pare a fi o expresie nemijlocită a elementului spiritual. Acesta este domeniul frumosului şi al artelor. În viaţa cotidiană vrem să posedăm ceea ce este de natură senzorială, pentru că ne stârneşte dorinţele, interesul nostru egoist, căci dorim ceea ce ne produce plăcere. Însă noi putem avea şi un interes neegoist faţă de un obiect. Putem sta în faţă lui admirându-l, cuprinşi de o plăcere sufletească, iar această plăcere poate fi cu totul independentă de posesiunea obiectului respectiv. Faptul că aş dori să posed o casă frumoasă prin faţa căreia trec, nu are nimic comun cu interesul neegoist faţă de frumuseţea arhitecturală a construcţiei respective. Excluzând din simţul meu până şi ultima urmă de dorinţă a posesiunii, mai rămâne totuşi ceva, o plăcere pură contopită cu admirarea frumuseţii operei de artă. O astfel de plăcere are un caracter estetic. Frumosul se deosebeşte şi de plăcut şi de bun. Plăcutul îmi stârneşte interesul, pentru că îmi trezeşte dorinţa; bunul mă interesează pentru că urmează a fi realizat prin mine; însă contemplu frumosul fără nici un fel de interes care s-ar afla în legătură cu persoana mea. Prin ce îmi poate atrage frumosul atenţia şi plăcerea neegoistă în legătură cu acesta? Îmi poate plăcea un lucru numai dacă îşi îndeplineşte destinaţia, numai dacă are astfel de însuşiri încât să slujească unui scop. În frumos va trebui deci să percep un scop. Ca atare, utilitatea produce plăcere, pe când inutilitatea trezeşte sentimentul de neplăcere. Însă deoarece nu am nici un interes faţă de existenţa reală a obiectului frumos, fiind satisfăcut prin simpla lui contemplare, frumosul nici nu trebuie să servească atingerii vreunui ţel. Scopul îmi este indiferent; doresc numai utilul. De aceea este numit „frumos", ceea ce – după Kant – este perceput a fi util, fără ca în timpul perceperii respective să ne gândim şi la un anumit scop.

În acest fel, Kant a dat nu numai o explicaţie, dar şi o justificare a artei. Acest lucru reiese în modul cel mai clar, dacă vom evoca atitudinea sa legată de propria lui simţire faţă de concepţia sa asupra lumii. El exprimă aceasta prin cuvinte frumoase, adânci: „Două sunt lucrurile care îmi umplu sufletul de admiraţie şi veneraţie mereu crescândă...: Cerul înstelat de deasupra mea şi legea morală din mine. Prima privire aruncată de mine asupra nenumăratelor aglomerări de lumi îmi anihilează parcă importanţa de creatură de origine animalică, care trebuie să restituie iarăşi Planetei (un biet punct din Univers) materia din care a fost plămădită, după ce (nu se ştie cum) a fost dotată pentru scurt timp cu viaţă. Dimpotrivă, legea morală din mine, în calitatea mea de fiinţă inteligentă, îmi sporeşte infinit valoarea prin personalitatea mea (conştientă de sine şi liberă), în care legea morală îmi revelează o viaţă independentă de animalitate şi chiar şi de întreaga lume a simţurilor, cel puţin în măsura în care poate fi dedus din destinul meu *orientat de o finalitate* a existenţei mele datorită acestei legi, care nu este limitată de condiţiile şi limitele prezentei mele vieţi, ci se deplasează înspre infinit". Artistul sădeşte această *finalitate orientată* corespunzător – care acţionează în realitate numai în domeniul moral al lumii –, în lumea simţurilor. Prin aceasta, opera de artă este situată între domeniul lumii observaţiei – care este dominat de legile veşnice şi de fier ale necesităţii, pe care abia spiritul omenesc le-a introdus în ea – şi domeniul moralităţii libere, în care poruncile datoriei, emanaţii ale unei înţelepte ordini divine a lumii îi dau un sens şi o ţintă. Artistul, în operele sale, se situează între aceste două domenii. El extrage din domeniul realităţii materia brută pe care o prelucrează în acelaşi timp în aşa fel încât să devină purtătoarea unei armonii corespunzătoare, aşa cum poate fi ea aflată în domeniul libertăţii. Spiritul omenesc se simte, aşadar, nesatisfăcut cu privire la domeniul realităţii exterioare, pe care o are în vedere Kant, când vorbeşte despre Cerul înstelat cu nenumăratele sale obiecte cosmice, precum şi la acela al legităţii morale. De aceea, el îşi creează o frumoasă lume a aparenţei, care leagă rigiditatea necesităţii naturii cu utilitatea liberă. Însă frumuseţea este întâlnită nu numai în operele omeneşti de artă, ci şi în natură. Există o frumuseţe a naturii alături de creaţia frumuseţii artistice. Frumuseţea naturii există fără contribuţia omenească. S-ar părea, aşadar, că în realitate n-ar putea fi observată numai necesitatea legică rigidă, ci şi o activitate înţeleaptă liberă. Totuşi, frumuseţea nu sileşte la acceptarea unei astfel de concepţii. Pentru că aceasta ne oferă utilitatea fără a fi obligaţi să ne gândim la un scop real. Iar natura nu ne oferă numai frumosul corespunzător scopului, ci şi urâtul corespunzător scopului. Se poate deci presupune că în abundenţa fenomenelor naturii – interconectate între ele prin legi necesare –, ar exista ca din întâmplare şi unele în care spiritul omenesc percepe o analogie cu propriile sale opere de artă. Deoarece în contemplarea estetică a naturii nu este necesar să ne gândim la un scop real, este suficientă o corespondenţă existentă aparent întâmplătoare.

Altfel se prezintă lucrurile însă când întâlnim în natură fiinţe care poartă scopul cu adevărat în sinea lor, nu din pură întâmplare. Căci, după părerea lui Kant, există şi aşa ceva. Acestea sunt fiinţele organice. Pentru explicarea rostului acestora nu sunt suficiente legăturile logice necesare, care epuizează concepţia lui Spinoza asupra lumii şi pe care Kant le consideră drept legături lăuntrice ale spiritului uman. Pentru că un „organism este un produs al naturii în care *totul este scop* şi, în mod reciproc, mijloc", cauză şi, în mod reciproc, efect. Rostul organismului nu poate fi deci explicat la fel ca şi natura anorganică, prin legi imuabile şi care acţionează în mod necesar. De aceea, însuşi Kant, care în cartea sa „Istoria generală a naturii şi teoria Cerului" a întreprins încercarea de a „trata în conformitate cu principiile fundamentale newtoniene constituţia şi originea mecanică a edificiului întregului Univers", este de părere că o astfel de încercare făcută cu privire şi la fiinţele organice, trebuie să dea greş. În cartea sa „Critica puterii de judecată", Kant afirmă: „Este absolut sigur că fiinţele organizate şi posibilităţile lor lăuntrice nu le putem nici măcar cunoaşte în mod suficient, darmite să le şi explicăm cu ajutorul unor principii mecanice ale naturii; şi aceasta este aşa de sigur, încât putem îndrăzni să afirmăm că pentru un om este cu totul nepotrivit chiar şi numai a încerca întreprinderea unei astfel de explicări sau de a spera că s-ar mai putea ivi cândva un Newton, care să poată lămuri crearea chiar şi numai a unui fir de iarbă în conformitate cu nişte legi ale naturii în care nu a fost inclusă o intenţie; o astfel de înţelegere trebuie să-i fie omului pur şi simplu contestată". Cu părerea lui Kant, că legile pe care spiritul omenesc le găseşte ca fiind preexistente în natură ar fi introduse acolo mai întâi de el însuşi, nu poate fi coroborată şi o altă părere, cea despre o fiinţă creată în mod corespunzător unui scop. Căci scopul îl indică pe Acela care a introdus-o în fiinţele organice, adică pe Creatorul inteligent al Universului. Dacă spiritul uman ar putea explica o fiinţă corespunzătoare unui scop în acelaşi fel ca şi pe acela al uneia doar natural-necesară, atunci el ar trebui să aşeze în obiecte şi legile scopului extrase din el însuşi. Ca atare, spiritul uman nu ar trebui să dea lucrurilor numai legi valabile pentru ele, în măsura în care legile sunt fenomene ale lumii sale interioare; el ar trebui să le poată prescrie şi propriul lor rost, cu totul independent de el. În consecinţă, el ar trebui să fie nu numai un spirit capabil de a cunoaşte, ci şi un spirit creator; raţiunea sa ar trebui – ca şi cea divină – să creeze obiectele.

Cine îşi actualizează concepţia kantiană asupra lumii – aşa cum a fost schiţată mai sus – va descoperi că puternica înrâurire a acesteia asupra contemporanilor ei, cât şi a posterităţii, este lesne de înţeles. Pentru că ea nu atinge nici una dintre reprezentările întipărite în mintea omenească în decursul dezvoltării culturale apusene. Concepţia kantiană asupra lumii îi lasă spiritului religios pe Dumnezeu, libertatea şi nemurirea. Ea satisface necesitatea de a cunoaşte, prin aceea că îi limitează cunoaşterii o sferă de activitate în cadrul căreia poate recunoaşte, necondiţionat, anumite adevăruri. Ba chiar, ea menţine părerea că în scopul lămuririi rostului fiinţelor vii, raţiunea umană are dreptul de a se folosi nu numai de legile imuabile ale naturii, ci şi de noţiunea de util, care indică o ordine premeditată în configuraţia Universului.

Cu ce preţ a realizat însă Kant toate acestea. El a transplantat întreaga natură în spiritul uman, făcând din legile acesteia legi ale însuşi spiritului uman. El a expulzat cu totul din natură ordinea superioară a lumii, aşezând-o pe aceasta pe o temelie pur morală. A tras o linie de demarcaţie netă între regnul organic şi cel anorganic, explicând rostul anorganicului prin legi pur mecanice de o strictă necesitate şi lămurind rostul organicului cu ajutorul ideilor pline de sens. În sfârşit, Kant a smuls domeniul frumosului şi al artei din legăturile lui cu restul realităţii. Pentru că finalitatea ce poate fi observată în frumuseţe nu are nimic comun cu scopuri reale. Este indiferent modul în care pătrunde un obiect frumos în contextul lumii; căci este suficient să stârnească în noi reprezentarea corespondenţei la un scop, pentru ca prin aceasta să ne producă o plăcere deplină.

Kant este reprezentantul nu numai al concepţiei conform căreia cunoaşterea umană este posibilă în măsura în care legitatea acestei cunoaşteri şi-ar avea originea în sufletul conştient de sine, şi că certitudinea în legătură cu sufletul omului provine dintr-un alt izvor decât cunoaşterea naturii; el face aluzie şi la faptul că cunoaşterea umană trebuie să se oprească în faţa naturii, acolo unde gândul pare a acţiona în însăşi fiinţele naturii, ca şi într-un organism viu. Kant exprimă în acest fel, că nu şi-ar putea imagina gânduri care sunt reprezentate acţionând în însăşi fiinţa naturii. Recunoaşterea unor astfel de gânduri presupune că sufletul omului nu numai gândeşte, ci că, gândind, *trăieşte împreună* cu viaţa naturii. Dacă cineva ar găsi că gândurile nu pot fi resimţite ca simple percepţii, aşa cum este cazul cu ideile platonice şi aristotelice, ci că ele pot fi şi *trăite* în timp ce ne scufundăm cu ajutorul lor în esenţa naturii, atunci s-ar redescoperi un element care ar putea fi primit atât în imaginea naturii, cât şi în reprezentarea Eului conştient de sine, care nu mai află pentru el însuşi nici un loc liber în imaginea naturii din timpurile mai noi. Dacă Eul conştient de sine se umple cu gândul nu numai prin aceea că ştie: „iată, l-am format pe acesta", ci aşa încât recunoaşte în gând o viaţă despre care poate şti că „el se poate realiza şi în afara mea", atunci Eul îşi poate spune: „port în mine ceva ce pot afla şi în afara mea". Dezvoltarea concepţiei mai noi asupra lumii împinge deci la pasul următor: găsirea în Eul conştient de sine a gândului perceput ca ceva viu. *Însă acest pas nu l-a făcut Kant, ci Goethe*.

*

Concepţia goetheană asupra lumii a constituit, în toate problemele importante, opusul celei kantiene. Aproximativ în acelaşi timp în care apărea opera lui Kant, „Critica raţiunii pure", Goethe îşi formula şi el profesiunea sa de credinţă în imnul în proză „Natura", în care îl integra pe om întru totul în natură, cea care acţionează independent de voinţa lui, şi pe care o făcea să fie creatoare de legi atât pentru ea însăşi cât şi pentru el. Kant a introdus întreaga natură în spiritul uman; Goethe considera tot ce este omenesc ca pe un membru al acesteia; el a încadrat spiritul omului în ordinea naturală a lumii. „Natura! suntem împrejmuiţi şi îmbrăţişaţi de ea – incapabili de a ieşi din ea şi incapabili de a pătrunde mai adânc în ea. Neinvitaţi şi neavertizaţi, ea ne răpeşte în vârtejul horei sale, mişcându-se cu noi până când, obosiţi, ne descompunem în braţele ei... Toţi oamenii se află în ea şi ea în toţi... Chiar şi lucrul cel mai nefiresc, este natură; chiar şi cea mai butucănoasă mărginire are ceva din geniul naturii... Ne supunem legilor ei chiar şi când ne opunem lor; acţionăm împreună *cu* ea, chiar şi dacă vrem să acţionăm *împotriva* ei... Ea este totul! Ea se răsplăteşte pe sine singură, se bucură şi se chinuieşte singură... Ea m-a introdus înlăuntrul ei şi tot ea mă va scoate în afara ei. Mă las în voia ei. Ea se poate certa cu mine, însă nu-şi va urî propria ei operă. N-am vorbit despre ea; nu, ci tot ceea ce este adevărat sau greşit, a fost spus de ea. Totul este vina ei, totul este meritul ei". O astfel de concepţie asupra lumii este polul opus al celei kantiene. La Kant, natura se află cu totul în spiritul omenesc; la Goethe, spiritul omului se află cu totul în natură, pentru că natura însăşi este spirit. De aceea, este uşor de înţeles când în lucrarea sa „Influenţa filosofiei mai recente", Goethe ne relatează: „Critica raţiunii pure a lui Kant se află cu totul în afara sferei intereselor mele. Am participat totuşi la câteva discuţii asupra ei, şi cu o oarecare atenţie am putut observa reînvierea vechii probleme fundamentale: cât contribuie sinele nostru şi cât contribuie lumea exterioară la existenţa noastră spirituală? Nu separasem niciodată aceste două componente, iar atunci când filosofam despre obiecte în felul meu, procedam cu o naivitate inconştientă, crezând că mi-aş vedea cu adevărat părerile în faţa ochilor". În această concepţie a atitudinii lui Goethe faţă de Kant, nu trebuie să ne inducă în eroare faptul că Goethe a exprimat şi unele păreri favorabile despre filosoful din Königsberg. Pentru că antagonismul de idei dintre el şi Kant i-ar fi devenit evident şi lui însuşi, numai dacă s-ar fi apucat de un studiu mai amănunţit al operei kantiene. Ceea ce însă el nu a făcut. În lucrarea de mai sus, Goethe spune: „Ceea ce-mi plăcea, era intrarea; însă în Labirintul însuşi, nu îndrăzneam să mă aventurez; mă împiedica ba darul meu poetic, ba raţiunea umană şi nicăieri nu mă simţeam devenit mai bun". Însă contradicţia a exprimat-o, totuşi, cu multă precizie, într-o însemnare publicată abia în ediţia de la Weimar a operei sale postume (Partea a doua, volumul XI, pag. 376). Eroarea fundamentală a lui Kant, este de părere Goethe, ar consta în aceea că el „consideră însăşi capacitatea subiectivă de cunoaştere drept obiect, iar punctul de intersecţie al subiectivului cu obiectivul, chiar dacă este marcat precis, nu-l scoate totuşi în mod corect în evidenţă".Goethe este de părere că prin capacitatea umană subiectivă de cunoaştere nu

se exprimă numai spiritul uman ca atare, ci că însăşi natura este aceea care şi-a creat în om un organ cu ajutorul căruia îşi dezvăluie tainele sale. Omul nu vorbeşte de loc despre natură, ci natura este aceea care vorbeşte prin om despre ea însăşi. Aceasta este convingerea lui Goethe. Astfel că el putea spune: „De îndată ce începea discutarea concepţiei lui Kant despre lume, mă alăturam cu plăcere atitudinii care-i face cea mai mare cinste omului, aprobându-i cu totul pe acei prieteni care afirmau, împreună cu Kant, că dacă însăşi cunoaşterea noastră ar fi accesibilă experienţei, totuşi ea nu ar ţâşni cu totul numai din experienţă". Căci Goethe credea că legile eterne – după care procedează natura – se revelează în spiritul uman; cu toate acestea, pentru el, legile eterne ale naturii nu erau legile subiective ale acestui spirit, ci însăşi legi obiective ale ordinei naturii. Din această cauză el n-a putut fi de acord nici cu Schiller, când acesta, sub influenţa lui Kant, a ridicat un perete despărţitor net între domeniul necesităţii naturii şi libertate. Goethe vorbeşte despre acest dezacord în lucrarea sa „Prima întâlnire cu Schiller": „El preluase în sine cu bucurie filosofia kantiană, care înălţa atât de sus subiectul, în timp ce parcă l-ar limita; această filosofie a dezvoltat esenţa extraordinară sădită de mama natură în el, iar el, cu sentimentul suprem al libertăţii şi al autodeterminării, era nerecunoscător faţă de marea mamă, care desigur că nu-l tratase cu vitregie. În loc să o considere drept cea care a creat legic totul, de la ceea ce se află la cele mai mari adâncimi şi până la ceea ce planează în cele mai sublime înălţimi, el o privea prin prisma câtorva simplităţi umane empirice". Iar în lucrarea „Influenţa filosofiei mai recente", Goethe face aluzie la opoziţia lui faţă de Schiller, prin cuvintele: „El propovăduia Evanghelia libertăţii, iar eu nu voiam să admit prejudicierea drepturilor naturii". În Schiller activa tocmai ceva din mentalitatea kantiană, însă pentru Goethe era just ceea ce spunea în legătură cu discuţiile purtate de dânsul cu kantienii: „Ei mă auzeau bine, însă nu-mi puteau replica nimic şi nici să-mi fie într-un fel oarecare de folos. Mi s-a întâmplat adesea ca cineva să-mi mărturisească, cu admiraţie şi zâmbind, că cele spuse de mine ar fi ceva analog cu modul de reprezentare kantian, însă ceva straniu".

Arta şi frumosul nu erau pentru Goethe un domeniu smuls din contextul său firesc, ci o treaptă superioară a legităţii naturale. Cu ocazia contemplării unor creaţii artistice care-l interesau în mod deosebit, el scria, în timpul călătoriei sale în Italia, cuvintele următoare: „Operele deosebite de artă sunt totodată ca şi cele mai înalte opere ale naturii, care au fost create de oameni după legi *adevărate* şi *firești*. Tot ceea ce este arbitrar şi înfumurare, se prăbuşeşte; în aceste opere de artă *există necesitate, există însuşi Dumnezeu*". Când artistul procedează în modul grecesc, adică „folosind legile după care procedează şi natura însăşi", atunci în operele sale există acel element divin care se află cuprins şi în însăşi natura. Pentru Goethe, arta este o „manifestare a unor legi tainice ale naturii", ceea ce creează artistul reprezintă opere ale naturii pe o treaptă mai înaltă a desăvârşirii. Arta este continuarea şi încheierea omenească a naturii, pentru că „prin aceea că omul este situat pe culmea naturii, el se priveşte pe sine însuşi iarăşi ca pe o întreagă natură, care are de creat la rândul ei în sine o altă culme. El urcă până la această culme prin faptul că se pătrunde cu toate desăvârşirile şi virtuţile. El apelează la selecţie, ordine, armonie şi importanţă, înălţându-se în final până la producerea operei de artă". Totul este natură, de la piatra anorganică şi până la cele mai înalte opere de artă ale omului; şi tot ceea ce se află în natură este stăpânit de aceleaşi „legi veşnice, necesare şi în acelaşi chip divine", pe care „nici divinitatea însăşi nu le-ar putea schimba" („Poezie şi adevăr", cartea a XVI-a.)

Citirea, în anul 1811, a cărţii lui Jacobi „Despre lucrurile divine" l-a „indispus" pe Goethe. „Cum îmi putea fi binevenită cartea unui prieten îndrăgit din toata inima, în care urma să văd dezvoltată o teză conform căreia natura l-ar ascunde în sine pe Dumnezeu! Nu trebuia oare modul meu pur, profund, înnăscut şi aplicat de a concepe lucrurile – care m-a învăţat să-l văd pe *Dumnezeu în natură şi natura în Dumnezeu*, astfel că acest mod de reprezentare constituia temelia întregii mele existenţe –, nu trebuia deci o afirmaţie atât de ciudată, de unilateral limitată, să mă îndepărteze spiritualicește pentru totdeauna de acest om nobil, a cărui inimă o iubeam cu adânc respect? Însă nu m-am lăsat în voia dureroasei mele supărări, ci mai degrabă m-am refugiat în vechiul meu adăpost, aflându-mi pentru mai multe săptămâni o preocupare zilnică cu studiul *„Eticii" lui Spinoza*; şi deoarece cunoştinţele mele sporiseră între timp, iată că din cele deja cunoscute s-a mai ivit câte ceva nou şi într-un fel diferit, acţionând asupra mea de fapt înviorător aşa cum am observat spre propria mea surprindere".

Domeniul necesităţii – aşa cum îl înţelege Spinoza – este pentru Kant un domeniu al legităţii lăuntrice umane; însă pentru Goethe este însuşi Universul, iar omul, cu toate gândurile, simţirea, vrerea şi faptele sale, este numai o verigă a acestui lanţ al necesităţii. Înlăuntrul acestui domeniu există *numai o* singură legitate, pentru care legitatea naturală şi cea morală constituie cele două feţe ale unicei sale fiinţe. „Soarele luminează deasupra celor răi şi a celor buni; iar răufăcătorului îi strălucesc stelele şi Luna, la fel ca şi celui mai bun om". Goethe face să se ivească dintr-o singură rădăcină, din aceleaşi veşnice forţe-impuls ale naturii: regnul anorganic, fiinţele organice, precum şi omul cu toate rezultatele activităţii spiritului său, cu cunoaşterea, cu moralitatea şi arta sa.

Ce-ar fi un Dumnezeu, ce ar împinge numai de afară,
Lăsând ca Universul pe-al lui deget să se rotească...
Lui i se potriveşte ca Lumea din lăuntru-i să o mişte,
Natura-n Sine, pe Sine-n natur'a se-ngriji,
Astfel că ceea ce-n Dânsul vieţuieşte, lucrează şi 'ntreţese,
Nicicând să nu simtă lipsa forţei şi spiritului Său.

Prin astfel de cuvinte îşi sintetizează Goethe mărturisirea convingerii sale. Lui Albrecht von Haller, care a afirmat că „În interiorul naturii nu poate pătrunde nici un spirit creat", Goethe îi adresează cele mai aspre cuvinte:

„Înlăuntrul naturii"
– Zici, o, filistine –
„Nu pătrunde nici un spirit creat".
Ci mie şi-alor mei frăţiori
Astfel de vorbe
Nu cumva să ni le aminteşti;
Căci noi gândim că oriunde-am fi
Tot într-al naturii lăuntru ne aflăm,
„Fericit cel căruia numai
Coaja de-afară natura îi arată",
Aud neîncetat de şaizeci de ani
Şi când aud acestea, pe furiş, mai trag câte-un blestem.
Dar spune-mi rogu-te de mii şi mii de ori:
Natura cu drag le dă toate şi din belşug;
Nici sâmbure, nici coajă
Natura nu are; căci
Dintr-o dată, este ea totul;
Ci pe tine mai cu seamă tu te examinează
Să vezi de eşti: sâmbure sau cumva coaja...

În sensul concepţiei sale despre lume, Goethe nu putea recunoaşte nici deosebirea dintre natura anorganică şi cea organică, stabilită de

Kant într-a sa „Critica puterii de judecată”, în care năzuia să explice sensul organismelor vii după aceleaşi legi ca şi pe cele ale naturii neînsufleţite. Botanistul dătător de ton în acea vreme, Karl von Linné, spunea, despre variatele specii ale regnului vegetal, că ele sunt atât de numeroase, „câte forme diferite au fost create în principiu”. Cel ce are o astfel de părere se poate strădui să studieze numai însuşirile formelor singulare şi să le diferenţieze cu grijă. Însă, cu o astfel de cercetare a naturii, Goethe nu se putea declara de acord. „Ceea ce dânsul (Linné) încerca să ţină despărţit cu forţa, trebuia, după necesitatea cea mai lăuntrică a fiinţei mele, să tinda la unificare”. Goethe întreprindea investigaţii, pentru a obţine înfăţişarea fundamentală comună tuturor plantelor. Această imagine primordială comună tuturor formelor de plante îi devine, în cursul călătoriei sale în Italia, tot mai evidentă: „Nenumăratele plante, pe care eram obişnuit să le văd numai în găleţi şi ghivece, ba cea mai mare parte a anului chiar şi numai de după geamuri protectoare, stau aici voioase şi proaspete sub cerul liber, şi în timp ce îşi îndeplinesc întru totul destinaţia, ne devin şi nouă familiare. În prezenţa acestei mulţimi de imagini noi, înnoite şi variate, mi-a trecut din nou prin minte vechiul meu gărgăune, n-aş putea oare descoperi, în această aglomerare de forme, imaginea plantei primordiale?”. *O astfel de plantă primordială trebuie să existe, căci cum aş putea altminteri să recunosc că o creatură este sau nu este o plantă, dacă n-ar fi plăsmuite toate după unul şi acelaşi model?*”. Cu altă ocazie, Goethe se exprima despre această plantă primordială în felul următor: Ea „va fi cea mai extraordinară creatură a lumii, pentru care mă va invidia chiar şi natura însăşi. Cu acest model şi cu cheia descifrării sale ar mai putea fi atunci inventate infinit de multe plante, care trebuie să fie consecvente prin forma lor, adică, chiar dacă nu ar exista ca atare, ar putea totuşi să existe, fără să fie numai umbre şi iluzii picturale sau poetice, ci posedând o vitalitate şi necesitate lăuntrică”. În acelaşi fel în care Kant, într-a sa „Istorie naturală şi teoria Cerului”, exclamă: „Daţi-mi materie; vreau să vă construiesc din ea un Univers”, pentru că el recunoaşte contextul legic al acestei lumi, iată că şi Goethe spune în acest loc: „cu ajutorul plantei primordiale s-ar putea inventa infinit de multe plante viabile, deoarece ar fi stăpânită legea creării şi devenirii lor”. Ceea ce Kant voia să admită în legătură numai cu natura anorganică – cum că formele în care se prezintă ea pot fi înţelese cu ajutorul legilor necesare –, a fost extins de Goethe şi asupra lumii organismelor vii. În scrisoarea prin care îi comunica lui Herder descoperirea plantei primordiale, Goethe mai adaugă: „Aceeaşi lege va putea fi aplicată şi tuturor celorlalte vieţuitoare”. Şi el a şi aplicat-o. Cercetările sale sârguincioase, întreprinse asupra regnului animal l-au adus, în 1795, până la „a putea afirma fără teamă *că toate* naturile organice desăvârşite, ca peştii, amfibiile, păsările, mamiferele şi în fruntea lor omul, *au fost plăsmuite după aceeaşi imagine primordială*, care mai deviază uneori într-un sens sau altul numai în părţile lor foarte stabile, care se perfecţionează şi se prefac zilnic prin înmulţire”. Aşadar şi în ceea ce priveşte concepţia lui asupra naturii, Goethe propaga un punct de vedere absolut opus celui al lui Kant, care denumea încercarea de a explica sensul a ceea ce este viu, în baza originii sale, drept o „aventură a raţiunii”. El considera capacitatea umană de a cunoaşte ca fiind inadecvată pentru astfel de explicări. Kant afirma: „Pentru raţiune este foarte important ca să nu-i scape de sub control mecanismul creator al naturii şi de a nu trece de acesta în încercarea de a-l explica; pentru că fără această explicare nu poate fi realizată nici un fel de cunoaştere a naturii lucrurilor. Chiar dacă vom fi de părerea că un Arhitect suprem a creat nemijlocit formele naturii aşa cum există ele din veşnicie, sau care le-a predeterminat în sensul că în decursul fiinţării lor să se formeze în continuare după acelaşi model, totuşi cunoaşterea noastră a naturii n-ar fi avansată cu nimic; *pentru că noi nu cunoaştem modul de a acţiona şi ideile acelei fiinţe*, care ar trebui să cuprindă principiile posibilităţii existenţei fiinţelor naturii, şi *nici natura nu am putea-o explica de la înălţimea acestei fiinţe în jos*”. Unor astfel de expuneri kantiene, Goethe le răspunde: „Dacă prin credinţă în Dumnezeu, virtute şi nemurire, ne-am înălţa din punct de vedere moral într-o regiune superioară, apropiindu-ne de fiinţa Primă, atunci s-ar putea întâmpla şi din punctul de vedere al intelectului acelaşi lucru, ca prin contemplarea unei naturi veşnic creatoare, să devenim demni de a participa spiritual la producţiile ei. Dacă la început m-am îndreptat fără încetare, inconştient şi dintr-un impuls lăuntric, înspre acel element tipic, înspre imaginea primordială, reuşindu-mi chiar să construiesc o întruchipare a acesteia conformă cu natura, de-acum încolo nu mă va mai putea împiedica nimeni şi nimic să îndrăznesc a trece şi prin *aventura raţiunii*, aşa cum o numeşte bătrânul din Königsberg”.

Goethe a cuprins în imaginea „plantei primordiale” o idee „cu ajutorul căreia pot fi inventate infinit de multe plante”, care „trebuie să fie consecvente prin forma lor, adică, chiar dacă nu există, să poată exista prezumptiv, fără a fi nişte umbre şi iluzii picturale sau poetice, ci să posede realitate şi necesitate lăuntrică adevărată”. În acest fel, el se află pe drumul descoperirii, în Eul conştient de sine nu numai a ideii ce poate fi percepută şi gândită, ci şi a *ideii vii*. Eul conştient de sine *trăieşte în el însuşi* existenţa unui domeniu care se dovedeşte a-i aparţine atât lui însuşi, cât şi lumii exterioare, pentru că creaţiile sale se dovedesc a fi reproduceri ale forţelor creatoare. Prin aceasta, pentru Eul conştient de sine, a fost găsit ceea ce el arată ca fiinţă reală. Goethe a dezvoltat o reprezentare prin care Eul conştient de sine se simte viu, pentru că se simte *una* cu fiinţele naturale creatoare. Concepţiile mai noi asupra lumii încercau să dezlege taina Eului conştient de sine; Goethe transpune în acest Eu *ideea vie*; aflându-se în posesia acestei forţe a vieţii ce activează în el, Eul se dovedeşte a fi el însuşi o realitate plină de viaţă. Ideea greacă este înrudită cu imaginea şi este considerată a fi o imagine. Ideea timpului mai nou trebuie să se înrudească cu viaţa, cu însăşi esenţa vieţii; această idee este trăită. Iar Goethe avea cunoştinţă de faptul că există o astfel de trăire a ideii. În Eul conştient de sine, el percepe adierea ideii vii.

Despre cartea lui Kant „Critica puterii de judecată”, Goethe spunea că-i datorează „o epocă extrem de fericită a vieţii sale”. „Marile idei fundamentale ale cărţii erau cu totul analoage cu creaţia, munca şi gândirea mea de până atunci. Viaţa lăuntrică a artei precum şi a naturii, acţiunea amândurora dinspre lăuntru în afară, erau clar exprimate în această carte”. Însă şi această afirmaţie a lui Goethe nu ne poate înşela cu privire la opoziţia dintre el şi Kant. Pentru că, în lucrarea din care este extrasă, urmează imediat după aceea: „Stimulat, mi-am urmat cu atât mai repede şi mai pasionat drumul, pentru că nici eu însumi nu ştiam încotro mă conduce, iar *ce* cunoştinţe şi *cum* mi le-am însuşit, *au avut slab ecou la kantieni. Căci exprimam numai ceea ce fusese răscolit în mine, însă nu ceea ce citisem*”.

Lui Goethe îi este proprie o *concepţie unitară* asupra lumii, el vrea să dobândească *un* punct de vedere din care întregul Univers să-şi reveleze legitatea, „de la ţigla ce se desprinde de pe acoperiş, până la sclipitoarea fulgerare de spirit de care ai parte şi pe care o împărtăşeşti şi altora”. Pentru că „toate acţiunile – de orice natură ar fi ele – pe care le observăm în viaţa de toate zilele, se întrepătrund permanent, trecând unele în altele”. „Iată o ţiglă ce se desprinde de pe acoperiş şi cade: în mod obişnuit, ceea ce a avut loc este o întâmplare; însă căzând, ţigla nimereşte capul unui trecător, şi-l doboară desigur, *mecanic*; totuşi nu de tot mecanic, pentru că fiind supusă legilor forţei de atracţie a Pământului, ţigla acţionează şi *fizic*. Viaţa trecătorului îşi încetează temporar activitatea: într-o clipă, secreţiile trupului acţionează *chimic*, apar însuşirile lor elementare. Însă viaţa *organică* deranjată, se opune la fel de repede şi încearcă să se refacă; în acest timp, întregul om este mai mult sau mai puţin inconştient şi zdruncinat din punct de vedere *psihic*. Persoana ce se recunoaşte apoi treptat din nou pe sine se simte profund vătămată din punct de vedere *etic*; ea îşi deplânge activitatea conturbată, de ori ce fel ar fi ea, însă omul nu se poate resemna. Din punct de vedere *religios*, îi va fi uşor să atribuie accidentul unei predestinări mai înalte, ca o ocrotire a lui faţă de alte nenorociri mai mari, ca un preludiu al unui viitor mai bun. Aceasta este suficient pentru suferind; însă convalescentul se înalţă sufleteşte în mod *genial*, el se încrede în Dumnezeu şi în el însuşi, simţindu-se salvat în sinele său; el înţelege şi ceea ce a fost hazard, pe care îl tălmăceşte în propriul său folos, pentru a reîncepe apoi un nou ciclu de viaţă veşnic nou”. În acest fel explică Goethe, prin exemplul unei ţigle care cade de pe acoperiş, interacţiunea diferitelor forţe ale acţiunii naturii. O explicare în sensul său ar fi şi dacă interacţiunile strict legice ale unei serii de întâmplări, ar putea fi deduse dintr-*un singur* punct de plecare.

Kant şi Goethe se înfruntă ca doi antipozi spirituali tocmai în punctul cel mai important al dezvoltării concepţiei mai noi asupra lumii. Fundamental deosebit era şi modul în care se refereau la ei cei ce manifestau vreun interes faţă de întrebările supreme. Kant şi-a construit concepţia sa asupra lumii cu toate mijloacele unei severe filosofii de şcoală; Goethe a filosofat într-un mod naiv, lăsându-se condus de firea sa sănătoasă. De aceea, credea Fichte – aşa cum a fost citat mai sus – că i se poate adresa lui Goethe numai ca unui „reprezentant al celei

mai pure spiritualităţi *a simţirii*, pe treapta atinsă de dezvoltarea actuală a omenirii", în timp ce despre Kant avea părerea că „nici un intelect omenesc nu va putea depăşi graniţa în faţa căreia s-a aflat Kant mai ales în a sa «Critică a puterii de judecată»". Cel ce pătrunde în concepţia naivă asupra lumii, aşa cum a fost oferită ea de Goethe, va afla în ea, în orice caz, o temelie sigură, convertibilă în idei clare. Însă Goethe însuşi nu îşi conştientizase această temelie. De aceea, opiniile sale vor reuşi să-şi afle numai treptat intrarea în procesul de dezvoltare a concepţiei asupra lumii; iar la începutul secolului, cel cu care au încercat să se confrunte gânditorii a fost în primul rând Kant.

Oricât de mare era însă influenţa ce emana de la Kant, contemporanilor săi nu le putea rămâne ascuns faptul că el nu putea satisface o necesitate mai profundă de cunoaştere. O astfel de necesitate de cunoaştere* a lucrurilor năzuieşte după o concepţie unitară asupra lumii, aşa cum era cazul la Goethe. La Kant, diferitele domenii ale existenţei sunt înşirate nemijlocit, unul lângă altul. Din aceasta cauză, în pofida necondiţionatei sale venerări exprimate faţă de Kant, iată că Fichte nu-şi putea ascunde că „La Kant, adevărul era numai amintit, însă nu a fost nici expus şi nici dovedit". „Acest unic şi minunat om, fie are o capacitate de divinaţie a adevărului – fără a fi conştient el însuşi de temeliile ei –, fie nu şi-a preţuit în destulă măsură epoca pentru a-i face cunoscut acest adevăr, fie s-a temut că încă în timpul vieţii sale să fie cumva înconjurat de acea venerare supraomenească de care ar trebui să aibă parte mai curând sau mai târziu. Încă nu l-a înţeles nimeni ... şi nici nu-l va înţelege decât cel care va ajunge pe propriul său drum la rezultatele lui Kant, şi de-abia atunci va fi lumea uimită". „Însă cred că ştiu tot atât de sigur că un astfel de sistem fusese *gândit* de Kant; că tot ceea ce este cu adevărat expus de el, constituie numai fragmente şi rezultate ale acestui sistem, şi că afirmaţiile sale au sens şi coerenţă numai dacă se acceptă această premisă". Pentru că dacă nu acesta ar fi cazul, atunci Fichte „ar considera «Critica raţiunii pure»" mai degrabă drept opera celei mai ciudate întâmplări, decât a unui cap".

Caracterul nesatisfăcător al domeniului gândirii kantiene a fost sesizat şi de alţi gânditori. *Lichtenberg*, una dintre cele mai spirituale, dar totodată şi independente, individualităţi a celei de a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, care-l preţuia pe Kant, nu s-a putut totuşi reţine de la a face nişte obiecţii importante împotriva concepţiei acestuia asupra lumii. Pe de o parte, Lichtenberg spunea: „Ce înseamnă de fapt a gândi în conformitate cu aşa-numitul *spirit kantian*? Cred că înseamnă a descoperi relaţiile fiinţei noastre – oricare ar fi ea – cu obiectele pe care le numim *în afara noastră*; adică să definim raporturile subiectivului cu obiectul. Acesta a fost desigur întotdeauna scopul tuturor cercetătorilor temeinici ai naturii; întrebarea este numai dacă aceştia au şi procedat în adevăr aşa de filosofic ca domnul *Kant*. Căci iată că ceea ce trebuia să fie numai subiectiv, a fost considerat ca fiind obiectiv". Însă, pe de altă parte, acelaşi Lichtenberg mai remarcă: „Să fie oare adevărat că raţiunea noastră nu poate şti absolut nimic despre lucrurile suprasenzoriale? Să nu îşi poată oare omul într-adevăr ţese ideile sale despre Dumnezeu tot aşa de *rostuit* cum face păianjenul care-şi ţese plasa pentru a prinde muşte? Sau cu alte cuvinte – să nu existe oare fiinţe care să ne admire pentru ideile noastre despre Dumnezeu şi nemurire, la fel cum admirăm noi păianjenul şi viermele de mătase?" S-ar putea însă face o obiecţie cu mult mai importantă: dacă este adevărat că legile raţiunii umane se referă numai la lumea lăuntrică a spiritului, atunci cum de suntem capabili, în general, de a vorbi despre obiectele din afara noastră? În acel caz, ar trebui doar să ne întreţesem cu totul în lumea noastră lăuntrică. O astfel de remarcă a fost făcută de *Gottlob Ernst Schulze* în scrierea lui anonimă apărută în 1792, şi denumită de dânsul „Aenesidemus". El afirmă că toate cunoştinţele noastre sunt doar *simple* reprezentări şi că nu putem ieşi din lumea reprezentărilor noastre. În acest fel erau combătute în fond şi *adevărurile morale* ale lui Kant. Pentru că dacă nu poate fi nici măcar gândită posibilitatea depăşirii lumii lăuntrice, atunci, într-o lume neimaginabilă, imposibil de gândit, nu ne va putea călăuzi nici un fel de glas moral. În acest fel, din părerea lui Kant s-a dezvoltat în primul rând o îndoială nouă în privinţa tuturor adevărurilor; astfel, criticismul s-a transformat în scepticism. Unul dintre cei mai consecvenţi adepţi ai scepticismului a fost *Solomon Maimon*, care, sub influenţa lui Kant şi a lui Schulze, a redactat începând din anul 1790 diferite scrieri prin care intervenea cu toată hotărârea pentru ideea că, din cauza întregii organizări a capacităţii noastre de cunoaştere, nu ar fi nici măcar îngăduit să vorbim de existenţa obiectelor exterioare. Un alt discipol al lui Kant, *Jacob Sigismund Beck*, a mers chiar atât de departe, încât a afirmat că, în realitate, Kant însuşi nu a admis existenţa nici unui fel de obiecte în afara propriei noastre existenţe, precum şi că ar fi o eroare să i se atribuie o astfel de reprezentare.

Un lucru este cert: Kant le-a oferit contemporanilor săi nenumărate puncte de atac în vederea formulării diferitelor răstălmăciri şi contraziceri ale spuselor sale. Tocmai datorită nebulozităţii şi contrazicerilor sale, Kant a devenit părintele concepţiilor germane clasice despre lume ale lui Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Herbart şi Schleiermacher. Nebulozităţile kantiene au constituit, pentru cei de mai sus, izvorul unor noi întrebări. Oricât s-a străduit Kant să restrângă cunoaşterea pentru a obţine un spaţiu mai larg pentru credinţă, totuşi, spiritul uman se poate declara satisfăcut, în adevăratul sens al cuvântului, numai prin cucerirea ştiinţei, prin cunoaştere. Aşa s-a putut întâmpla că urmaşii lui Kant au vrut să repună cunoaşterea din nou în drepturile ei depline, că voiau să rezolve cele mai înalte necesităţi spirituale ale omului. Un continuator, în această direcţie, a lui Kant fusese parcă de-a dreptul creat în persoana lui Johann Gottlieb Fichte, el care spunea: „Iubirea ştiinţei, şi mai cu seamă a speculaţiilor minţii, dacă l-au cuprins o dată pe om, îl vor solicita până într-atât încât nu va mai avea nici o altă dorinţă decât numai pe aceea de a se ocupa în linişte, exclusiv de ea". Pe Fichte îl putem numi un entuziast al concepţiei asupra vieţii. Datorită acestui entuziasm al său, Fichte trebuie să fi exercitat asupra contemporanilor şi discipolilor săi o influenţă fermecătoare. Să ascultăm ce spunea despre el *Forberg*, unul dintre învăţăceii săi: „...Expunerile lui în public sunt ca vâjâitul unei furtuni, care-şi descarcă focul în fulgere răzleţe... el înalţă sufletul". El nu vrea să facă numai oameni buni, ci şi oameni mari. „Ochiul îi este ameninţător, iar mersul impunător... prin filosofia lui, el vrea să conducă spiritul epocii sale. Fantezia nu-i este exuberantă, însă energică şi puternică; imaginile sale nu sunt încântătoare, însă... îndrăzneţe şi măreţe. Pătrunde în profunzimea cea mai lăuntrică a obiectului său şi acţionează în domeniul noţiunilor cu o imparţialitate... care dezvăluie că, în această ţară invizibilă, el nu este numai simplu locuitor, ci domnitor". Caracteristica cea mai bătătoare la ochi în personalitatea lui Fichte este stilul *serios*, măreţ, al concepţiei sale asupra vieţii. În toate lucrurile, el aplică cele mai înalte criterii. Iată, bunăoară, cum descrie el profesiunea de scriitor: „Nu scriitorul, ci însăşi ideea trebuie să vorbească. În expunerea pe care o face, înclinaţiile arbitrare ale scriitorului, întreaga lui individualitate, felul său de a fi şi arta sa, toate acestea trebuie să moară, pentru ca să vieţuiască numai modul de expunere şi arta ideii sale, viaţa supremă pe care o poate dobândi ea în epoca aceasta prin limba noastră vorbită. După cum el este liber faţă de obligaţiile învăţătorului care instruieşte verbal, precum şi de a se adapta receptivităţii altora, el nu are nici justificarea acestuia. El nu are în faţă ochilor săi nici un cititor prezumtiv, ci îşi construieşte cititorul şi-i impune legea căreia ar trebui să i se conformeze". „Însă opera în sine a scriitorului este o lucrare pentru veşnicie. Epocile viitoare s-ar putea avânta mai sus în cunoaşterea căreia i-a pus temeliile prin opera sa; însă el a fundamentat în opera sa nu numai cunoaşterea, ci şi caracterul desăvârşit şi hotărât al epocii sale în raport cu această cunoaştere, iar aceasta îşi păstrează importanţa atât timp cât vor exista oameni în lume. Făcând abstracţie de nestatornicie, slovele sale se adresează, în toate epocile, tuturor oamenilor capabili de a învia aceste slove şi, însufleţindu-i, îi înalţă şi îi înnobilează până la sfârşitul zilelor lor". În acest fel vorbeşte un om conştient de misiunea lui de conducător spiritual al epocii sale, care – în prelegerile sale despre destinul savantului – afirmă cu toată seriozitatea: Persoana mea nu are nici o importanţă, ci totul depinde de adevăr, căci „sunt un sacerdot al adevărului". Despre un om care trăia într-atâta în împărăţia „adevărului", înţelegem că nu voia numai să-i *îndrume* pe ceilalţi oameni, ci urmărea să-i şi silească să înţeleagă. Uneia dintre scrierile sale, şi-a permis să-i dea titlul: „Expunere *clară ca lumina Soarelui*, făcută în faţa publicului mai larg, despre esenţa propriu-zisă a filosofiei mai noi. *O încercare de a-i sili pe cititori să înţeleagă*". Fichte este o personalitate care crede că nu are nevoie de realitate şi de faptele ei pentru a-şi urma destinul, ci care îşi aţinteşte ochii fără întrerupere asupra lumii ideilor. El îi desconsideră pe cei ce nu înţeleg o astfel de tendinţă ideală a spiritului. „În timp ce în cercul trasat în jurul nostru de experienţa obişnuită gândim mai general şi judecăm poate mai just ca oriunde, cei mai mulţi dintre noi sunt cu totul orbiţi şi zăpăciţi de îndată ce trebuie să depăşească chiar şi numai cu o palmă acest teren. Dacă este imposibil de a mai readuce la viaţă în acestia scânteia stinsă a geniului mai înalt, ei trebuie mentinuti linistiti în acel cerc si, în măsura în care pot fi utili acolo si de

neînlocuit, să le fie păstrată valoarea neştirbită în vederea activităţii lor respective. Însă dacă ei înşişi cer pentru aceasta să coboare totul la nivelul lor, fiind incapabili de a-l înălţa, dacă ei vor revendica bunăoară ca tot ceea ce este tipărit să fie folosit numai ca nişte cărţi de bucate, sau ca registre contabile ori eventual ca regulament de serviciu, ponegrind tot ce nu poate fi folosit în acest fel, atunci ei vor face o mare nedreptate. Noi, ceilalţi, ştim poate tot aşa de bine ca şi dânşii, ba poate chiar mai bine, că înfăţişarea idealurilor nu poate fi expusă în lumea reală. Numai că noi susţinem că realitatea trebuie să fie apreciată – în conformitate cu idealurile – şi modificată de cei ce simt în ei forţa necesară. Presupunând că nu vor putea fi convinşi de aceasta, atunci după ce că sunt aşa cum sunt, vor avea prea puţin de pierdut; iar omenirea nu pierde, la rândul ei, chiar nimic. Prin aceasta, devine evident că nu se poate conta pe ei în ce priveşte planul înnobilării omenirii. Fără îndoială, aceasta îşi va continua drumul său; fie ca binevoitoarea natură să-i ocrotească pe acei oameni, dăruindu-le ploaie şi lumina Soarelui la timp potrivit, mâncare priincioasă, o circulaţie netulburată a umorilor şi – în acelaşi timp – gânduri înţelepte!". Cu aceste cuvinte a prefaţat Fichte Prelegerile sale, prin care a dezbătut în faţa studenţilor săi din Jena „Misiunea savantului". Concepţii ca cele ale lui Fichte au fost generate din lăuntrul unei remarcabile energii sufleteşti, care-i dăruieşte omului certitudinea cunoaşterii lumii şi a vieţii. El folosea cuvinte fără menajamente la adresa acelora care nu resimţeau în ei înşişi forţa necesară generării unei astfel de certitudini. Atunci când filosoful *Reinhold* şi-a exprimat părerea că vocea lăuntrică mai poate uneori totuşi greşi, Fichte i-a replicat: „Dumneavoastră spuneţi... că filosoful... să se gândească, cum în calitatea lui de individ, ar mai putea uneori să şi greşească, şi ca atare ar trebui şi ar putea să mai înveţe şi de la alţii. Ştiţi dumneavoastră oare ce fel de stare sufletească descrieţi în acest fel? Pe cea a unui om care nicicând în viaţa lui încă nu a fost convins de ceva".

Pentru această puternică personalitate, a cărei privire era îndreptată cu totul spre interiorul omului, era de neconceput ca supremul lucru ce poate fi dobândit de omenire, adică o concepţie asupra lumii, să fie căutat altundeva decât numai în propria sa interioritate. *„Întreaga cultură* urmează a fi o exersare a tuturor forţelor cu singurul scop al dobândirii libertăţii depline, a independenţei desăvârşite faţă de tot ceea ce nu suntem noi înşine, faţă de ceea ce nu este sinele nostru pur (adică raţiunea noastră, legea noastră morală), *pentru că numai aceasta ne aparţine*..." în acest fel judeca Fichte în ale sale „Contribuţii la corectarea părerii publicului despre Revoluţia franceză", care a apărut în 1793. Iar cea mai valoroasă forţă a omului – cea a cunoaşterii –, nu urma ea oare să fie îndreptată în direcţia atingerii scopului *unic*: a independenţei totale faţă de tot ceea ce nu suntem noi înşine? Am putea noi oare într-adevăr dobândi vreodată o independenţă desăvârşită dacă, în concepţia noastră asupra lumii, am fi dependenţi de vreo fiinţă oarecare din afara noastră? Ce s-ar întâmpla oare dacă o astfel de fiinţă situată în afara noastră ar prestabili ce este natura noastră, ce este sufletul nostru şi care sunt îndatoririle noastre, pentru ca, dintr-o stare de fapt finalizată în acest fel, să ne procurăm *ulterior* cunoştinţele noastre? Dacă suntem independenţi, atunci trebuie să fim la fel şi cu privire la cunoaşterea adevărului. Dacă percepem ceva ce a fost creat fără contribuţia noastră, atunci suntem dependenţi de acest ceva. Ca atare, nu putem percepe adevărul suprem, ci trebuie să-l creăm; el trebuie să se nască datorită nouă. Ca urmare, Fichte a putut aşeza în fruntea concepţiei sale asupra lumii numai ceva ce îşi dobândeşte existenţa doar datorită nouă. Când spunem despre un obiect sau o fiinţă situată în lumea din afară că „există", atunci procedăm în acest fel pentru că percepem ceea ce există. Noi ştim că în acest fel recunoaştem existenţa unei *alte* fiinţe sau obiect din afara noastră. Nu depinde de noi ceea ce este acest alt obiect. Însuşirile sale le putem recunoaşte numai dacă facultatea noastră de a percepe ne-o îndreptăm asupra lui. Noi n-am şti nicicând ce este „roşul", „caldul" sau „recele", dacă aceste însuşiri nu le-am cunoaşte datorită percepţiei. Acestor însuşiri intrinseci ale obiectelor nu le putem nici adăuga şi nici lua nimic. Spunem: *„Ele sunt"*. Ceea ce sunt ele: aceasta ne-o spun ele însele. Lucrurile stau însă altcum când este vorba de propria noastră existenţă. Lui însuşi, omul nu-şi spune: „El este", ci numai *„Eu sunt"*. Însă prin această afirmaţie el nu specifică numai *că este*, cât şi *ce este* el, adică un „Eu". Numai *o altă fiinţă* ar putea spune despre mine: „el este". Ba chiar *ar trebui* să spună aşa. Pentru că dacă această fiinţă ar fi chiar cea care m-a creat pe mine, ea n-ar putea totuşi să afirme despre existenţa *mea*: *„Eu sunt"*. Propoziţia *„Eu* sunt" îşi pierde orice sens dacă fiinţa care vorbeşte despre propria sa existenţă nu face chiar ea această afirmaţie. Astfel că în lumea întreagă nu există nimic ce mi s-ar putea adresa cu „Eu", decât numai eu însumi. Această recunoaştere a mea, că sunt un „Eu", trebuie să fie ca atare cea mai esenţială dintre faptele mele. Nici o altă fiinţă în afară de mine însumi nu poate practica vreun fel de influenţă asupra acestei recunoaşteri.

Fichte a descoperit, în această înlănţuire de gânduri, totala lui independenţă faţă de orice fiinţă străină. Un Dumnezeu ar putea să mă *creeze*; însă El ar trebui să lase în grija mea de a mă recunoaşte că sunt un „Eu". Conştienţa despre Eul meu mi-o dăruiesc eu însumi. Aşadar, prin „Eu" nu am nici un fel de ştiinţă, de cunoaştere pe care aş fi primit-o, ci una pe care mi-am plămădit-o eu însumi. În acest fel şi-a creat Fichte un punct fix, dotat cu certitudine, în vederea formulării concepţiei sale asupra lumii. Cum stau însă lucrurile cu existenţa altor fiinţe? Foarte simplu: le voi atribui o existenţă, fără a fi însă la fel de îndreptăţit, ca în cazul meu propriu. Fiinţele din afara mea trebuie să devină părticele ale „Eului" meu, dacă trebuie să le dăruiesc o existenţă la fel de justificată ca în cazul meu. Iar ele devin astfel, prin aceea că le percep. Căci de îndată ce le percep, ele devin prezente *pentru mine*. Pot să spun numai atât, că sinele meu este cel care percepe „roşul", şi tot sinele meu este cel care simte „caldul". Şi pe cât de adevărat îmi pot atribui mie însumi o existenţă, tot pe atât de adevărat pot să adaug această existenţă simţirii şi percepţiei mele. Deci, dacă mă înţeleg pe mine cu adevărat, pot să spun doar atât:"Exist, şi îi acord aceeaşi existenţă şi unei lumi exterioare".

Acesta este modul în care Universul şi-a pierdut pentru Fichte, în afara „Eului", şi existenţa sa independentă. Universul mai are numai o existenţă dăruită lui de Eu, deci un fel de existenţă adăugată. În năzuinţa lui de a-i dărui propriului său sine independenţa cea mai perfectă posibil, Fichte i-a înstrăinat lumii din afară orice autonomie. Acolo unde nu poate fi gândită prezenţa unei astfel de lumi exterioare de sine stătătoare, acolo este uşor de înţeles de ce încetează interesul faţă de percepţie, faţă de cunoaşterea lumii din afară, ceea ce atrage după sine, în general, stingerea interesului pentru cunoaştere. Pentru că, printr-o astfel de cunoaştere, Eul nu află în fond nimic altceva decât ceea ce este creat de el însuşi. În întreaga cunoaştere, Eul nu face altceva decât să monologheze cu el însuşi. Eul nu se poate autodepăşi. El realizează totuşi autodepăşirea prin fapta vie. Când Eul acţionează, când realizează ceva în lume, atunci el nu mai monologhează cu sine însuşi. Atunci acţiunile sale se revarsă în lume şi dobândesc o existenţă de sine stătătoare. Realizez ceva; iar după ce am realizat acel ceva, el acţionează mai departe, chiar dacă nu mai particip la acţiunea respectivă. Ceea ce ştiu, îşi are existenţa numai datorită mie; însă ceea ce fac este o parte componentă a unei ordini universale independentă de mine. Ce înseamnă însă întreaga certitudine extrasă din propriul nostru Eu, în comparaţie cu adevărul suprem al unei *ordini morale universale*, care trebuie totuşi să fie independentă de noi, dacă existenţa trebuie să aibă un sens? Căci întreaga cunoaştere are importanţă numai pentru propriul Eu; însă această ordine universală *trebuie* să fie în afara Eului; ea trebuie să existe în ciuda faptului că nu putem şti nimic despre ea. Noi trebuie deci *să credem* în existenţa ei. În acest fel şi Fichte ajunge dincolo de cunoaştere, la o credinţă. Cum este visul faţă de realitate, la fel este orice ştiinţă faţă de credinţă. Şi propriul Eu are numai o astfel de existenţă de vis, atunci când ajunge să se contemple pe sine însuşi. Eul îşi plăsmuieşte o *imagine* a lui însuşi, care nu trebuie să fie mai mult decât o fantasmă plutitoare; nu rămâne decât acţiunea. Existenţa de vis a lumii, Fichte o descrie cu cuvinte de o profundă semnificaţie în cartea sa „Destinul omului": „Nu există niciunde ceva permanent: nici în afara mea şi nici înlăuntrul meu, ci numai o neîncetată schimbare. Nu ştiu niciunde de vreo fiinţare, şi nici de a mea proprie. Nu există nici o fiinţare. *Eu însumi*, în general, nu ştiu şi nici nu exist. Există *imagini*: ele sunt singurele care există; şi ele au o cunoaştere despre ele însele, după modul de a cunoaşte al imaginilor: – imagini ce trec plutind; fără ca să existe ceva prin faţa căruia să se îndepărteze plutind, imagini legate prin imagini; imagini fără ceva care se reflectă în ele, fără semnificaţie şi scop. Eu însumi sunt una dintre aceste imagini; ba mai mult chiar, eu nu sunt nici măcar imagine, ci numai imaginea deformată a unor imagini. Întreaga realitate se transformă într-un vis minunat, fără o viaţă care să fie visată, şi fără un spirit căruia i se visează; într-un vis legat într-un vis despre sine însuşi. *Contemplarea* este visul; *gândirea* – izvorul oricărei existenţe şi realităţi pe

care mi-o imaginez; al existenţei *mele*, al forţei mele, şi al scopurilor mele – *este visul despre acel vis"*. Cât de diferită îi apare lui Fichte ordinea universală morală, lumea credinţei, când spune: „Voinţa mea trebuie să acţioneze în cazul cel mai rău prin ea însăşi, fără nici un fel de unealtă care să-i atenueze expresia, într-o sferă absolut similară, ca raţiune asupra raţiunii, ca o entitate spirituală asupra unei entităţi spirituale; într-o sferă căreia voinţa totuşi nu i-ar da legea vieţii, a activităţii, a continuităţii, ci într-o sferă care le are pe toate acestea în sine; aşadar într-o raţiune de sine stătătoare. Însă raţiunea de sine stătătoare este voinţa. Legea lumii suprasenzoriale ar fi aşadar o *voinţă*... Prin urmare, acea voinţă sublimă nu îşi urmează calea pentru sine, despărţită de restul lumii raţionale. Între ea şi toate fiinţele raţionale mărginite există o legătură spirituală... şi voinţa este ea însăşi această legătură spirituală a lumii raţiunii... Îmi acopăr obrazul înaintea ta şi-mi pun mâna pe gură. Aşa cum eşti pentru tine însuţi şi cum te-ai înfăţişa ţie însuţi, nu voi putea şti nicicând, pe cât de sigur este că nu voi putea nicicând să devin tu însuţi. După ce voi fi trăit de o mie de ori înmulţit cu o mie de vieţi petrecute prin lumile spiritelor, te voi înţelege tot atât de puţin ca şi acum, în acest bordei de pământ. Ceea ce înţeleg devine, datorită înţelegerii mele, ceva finit, iar acest ceva nu poate fi transformat în ceva infinit, nici chiar printr-o amplificare şi înălţare. Tu nu te deosebeşti de ceea ce este limitat prin grad, ci prin calităţile tale. Datorită respectivei amplificări a lor, acestea te fac să fii numai un om mai mare, mereu mai mare; însă nu te vor putea transforma niciodată în Dumnezeu, în Infinitul care nu poate fi măsurat".

Întrucât pentru Fichte cunoaşterea este un vis, iar ordinea morală a lumii este singura realitate adevărată, el situează şi viaţa – prin care omul se prinde în contextul moral al Universului – deasupra cunoaşterii simple, deasupra contemplării obiectelor. „Nimic" – spune el – „nu are valoare şi importanţă necondiţionată decât viaţa: tot restul, gândirea, poezia şi ştiinţa, are valoare numai în măsura în care se referă într-un mod oarecare la ceea ce este viu, emană din viaţă şi tinde să se întoarcă la aceasta".

Însuşirea etică fundamentală a personalităţii lui Fichte este ceea ce a stins în concepţia lui despre lume, sau numai a micşorat, importanţa tuturor lucrurilor care nu au ca scop destinul moral al omului. El a vrut să stabilească cele mai mari, mai pure pretenţii faţă de viaţă; în acelaşi timp nu voia să fie indus în eroare prin nici un fel de cunoaştere care ar putea descoperi eventual în aceste ţeluri contradicţii cu legitatea firească a lumii. Goethe a spus: „Cel ce acţionează este totdeauna lipsit de scrupule; nimeni nu are scrupule, decât cel ce contemplă". Prin aceasta, el voia să spună că cel ce contemplă, evaluează totul după valoarea sa reală, adevărată, înţelege şi valorifică orice lucru la locul său. Cel ce acţionează este indiferent faţă de corectitudinea sa privitoare la lucruri. Pentru Fichte, cel mai important lucru era acţiunea, însă, în acelaşi timp, nu voia să atragă asupra lui reproşuri din partea contemplatorilor, cum că ar fi lipsit de scrupule. De aceea contesta el valoarea contemplării.

Fichte îşi dădea fără încetare silinţa să intervină nemijlocit în viaţă. El se simţea cel mai mulţumit atunci când credea că cuvintele sale puteau deveni fapte la alţii. Dintr-un astfel de impuls a redactat scrierile: „Revendicarea de la domnitorii Europei a libertăţii de gândire pe care au asuprit-o până acuma. Heliopolis, în ultimul an al vechii întunecimi, 1792", şi „Contribuţii la îndreptarea părerii publicului despre revoluţia franceză, 1793". Acelaşi impuls l-a determinat şi să-şi ţină entuziastele sale cuvântări despre „Caracteristicile fundamentale ale epocii actuale, expuse în prelegeri ţinute la Berlin în anul universitar 1804-1805"; „Indicaţii în vederea practicării unei vieţi cucernice, sau dogmatica religioasă, în prelegeri ţinute la Berlin în anul 1806"; şi în sfârşit, cunoscutele sale „Cuvântări către naţiunea germană, 1808".

Dăruirea de sine necondiţionată în favoarea realizării ordinii morale a Universului, acţionarea impulsionată din cel mai profund nucleu al înclinaţiei naturale etice sunt imperativele care dau valoare şi importanţă vieţii. Această concepţie parcurge ca un motiv fundamental toate cuvântările şi scrierile lui Fichte. În „Caracteristicile fundamentale ale epocii actuale", prin cuvinte incendiare, îi reproşa acestei epoci egoismul său. Meargă fiecare pe drumul său, prescris de propriile sale instincte inferioare. Însă aceste instincte îndepărtează de la marele întreg care împresoară comunitatea umană ca o supremă armonie morală. O astfel de epocă trebuie să-i conducă, pe cei ce vieţuiesc conform principiilor ei, la prăbuşire. Fichte voia să învie în sufletele oamenilor sentimentul datoriei.

Fichte voia să intervină în mod activ cu ideile sale în modelarea vieţii cotidiene a timpului său, pentru că el credea că aceste idei erau puternic vitalizate de conştienţa că omul primeşte conţinutul suprem al vieţii sufletului său dintr-o lume pe care o atinge când se confruntă singur cu Eul său, resimţindu-se în această confruntare în adevăratul său destin. Dintr-o astfel de conştienţă, Fichte formulează cuvinte ca: „Eu însumi şi scopul meu necesar, constituim suprasensibilul".

Trăirea în suprasensibil a sinelui este pentru Fichte o experienţă pe care omul o poate face. Dacă o face, atunci omul trăieşte în sine „Eul". Şi el devine filosof prin această trăire. Experienţa acestei trăiri nu-i poate fi „demonstrată" unui individ care *nu vrea* să o întreprindă. Afirmaţiile următoare ale lui Fichte atestă cât de puţin posibilă consideră el o astfel de „demonstraţie": „Omul trebuie să se fi născut filosof; trebuie să fie educat în acest scop şi să se autoeduce şi el în acest sens; însă nici o artă umană nu-l poate face să devină aşa ceva. Din această cauză, această ştiinţă se aşteaptă la puţini prozeliţi din rândurile oamenilor *deja formaţi* ..."

Pentru Fichte este importantă descoperirea unei constituţii sufleteşti prin care Eul omului să se poată trăi pe sine însuşi. Simpla cunoaştere a naturii i se pare inaptă pentru a revela ceva despre esenţa Eului. Între secolele al XV-lea şi al XVIII-lea au apărut o serie de cugetători care şi-au pus întrebarea: „Ce poate fi găsit în imaginea naturii, pentru ca în interiorul acestei imagini să fie inteligibilă înţelegerea fiinţei umane?". Goethe nu a resimţit întrebarea respectivă în acest fel; dincolo de natura manifestată exterior, el simţea existenţa unei naturi spirituale. Pentru el, în sufletul uman sunt posibile trăiri prin care sufletul nu trăieşte numai în certitudinea din afară, ci şi în lăuntrul forţelor creatoare. Goethe căuta ideea pe care o căutaseră şi grecii, însă nu ca idee perceptibilă, ci într-o *trăire împărtăşită* a proceselor cosmice, acolo unde acestea nu mai sunt perceptibile. Goethe caută *în suflet viaţa naturii*. Fichte căuta în însuşi sufletul; însă nu acolo unde în suflet vieţuieşte natura, ci nemijlocit acolo unde sufletul îşi simte aprinsă propria-i viaţă, indiferent la care procese şi fiinţe cosmice s-ar alătura această viaţă. Prin Fichte, s-a ivit o concepţie asupra lumii care se epuizează cu totul în încercările de a găsi o viaţă interioară a sufletului, care să se raporteze la viaţa gândului a grecilor, aşa cum aceasta se raportează la reprezentarea în imagini a vremurilor străvechi. În concepţia lui Fichte asupra lumii, gândul devine o trăire a Eului, aşa cum imaginea a devenit gând la cugetătorii greci. Prin Fichte, concepţia asupra lumii vrea *să trăiască conştienţa de sine*; prin Platon şi Aristotel, concepţia asupra lumii vroia *să gândească conştienţa sufletului*.

*

Aşa cum Kant a detronat cunoaşterea spre a obţine un spaţiu pentru credinţă, la fel şi Fichte a declarat cunoaşterea drept un simplu fenomen, spre a dobândi cale liberă pentru acţiunea vie şi pentru fapta morală. Ceva asemănător a încercat şi *Schiller*. Numai că, la el, locul solicitat la Kant de credinţă, iar la Fichte de acţiunea vie, a fost ocupat de *frumuseţe*. Importanţa lui Schiller pentru dezvoltarea concepţiei asupra lumii este de obicei subapreciată. Aşa cum Goethe a trebuit să se plângă că nu i-a fost admisă calitatea de cercetător al naturii din cauza părerii generale că este un poet, tot aşa, cei ce aprofundează ideile filosofice ale lui Schiller trebuie să regrete faptul că cei care se ocupă cu istoria concepţiilor asupra lumii îl preţuiesc pe Schiller atât de puţin, din cauză că i-a fost fixat locul în domeniul Poeziei.

Faţă de Kant, care l-a impulsionat, Schiller se prezintă ca un cugetător independent de prim rang. Înălţimea credinţei morale – la care Kant încerca să-l ridice pe om – era foarte preţuită de poet care, în „Hoţii" şi în „Intrigă şi iubire", prezentase timpului său o imagine în oglindă dură a corupţiei sale. El îşi spunea însă: „Să fie într-adevăr neapărat necesar ca omul să se poată ridica la înălţimea imperativului categoric numai prin lupta cu înclinaţiile, pasiunile şi instinctele sale?". Kant voia să-i adauge naturii senzuale a omului numai înclinaţia lui pentru ceea

ce este inferior, egoist, senzual-plăcut; şi numai cel ce ajunge să învingă această natură senzuală, cel ce o ucide şi permite numai vocii datoriei să vorbească în interiorul lui poate fi cu adevărat virtuos. În acest fel a coborât Kant omul natural pe o treaptă inferioară, pentru a-l putea înălţa cu atât mai mult pe cel moral. Lui Schiller i se părea că acest procedeu de a-l denigra pe om era nedemn. Să nu fie oare posibilă înnobilarea instinctelor umane în aşa fel, încât ele să conducă la înfăptuirea datoriei, a ceea ce este moral? Atunci, pentru a acţiona în mod moral, ele nu mai trebuie să fie înăbuşite. De aceea, severelor revendicări kantiene ale datoriei, Schiller le-a opus părerea lui, formulată în următoarea epigramă:

Scrupul al conştiinţei

Cu drag slujesc prietenilor, dar din păcate-aceasta o fac cu simpatie,
Din care cauză, adesea, mă roade faptul că nu sunt virtuos.

Decizia

Alt sfat nu există, trebuie să cauţi a-i dispreţui,
Şi-atunci, în silă, vei acţiona cum îţi dicta-va datoria.

Schiller a încercat să rezolve într-un fel aceste „mustrări de conştiinţa". Omul este dominat realmente de două înclinaţii: cea senzuală şi cea raţională. Dacă omul se lasă în voia înclinaţiei sale senzuale, atunci el devine o pradă a instinctelor şi pasiunilor sale, pe scurt a egoismului său. Dacă se dăruieşte cu totul înclinaţiei sale de a raţiona, atunci el devine un sclav al severităţii poruncilor raţiunii, a logicii neînduplecate, a imperativului său categoric. Un om care vrea să trăiască *numai* conform instinctului său senzual, trebuie să reducă, în sinea lui, raţiunea, la tăcere; însă cel care vrea să se pună în slujba *exclusivă* a raţiunii, trebuie să-şi ucidă senzualitatea. Dacă primul mai ascultă uneori şi de raţiune, el i se supune fără bunăvoinţă. Dacă cel de al doilea aude vocea dorinţelor sale, el o resimte ca pe o piedică pe calea spre virtute. Natura fizică şi cea spirituală a omului par să trăiască într-o fatală dezbinare. Nu există oare în om nici o stare în care ambele înclinaţii, cea senzuală şi cea spirituală, să convieţuiască în armonie? La această întrebare, Schiller răspunde: „Ba da!". Este acea stare în care *frumuseţea* este creată şi admirată. Cel ce creează o operă de artă, acela ascultă de o înclinaţie lăuntrică firească. El procedează aşa prin înclinaţie. Însă el nu este acţionat de pasiuni fizice, ci de fantezie, de spirit. La fel este şi cu cel ce se dăruieşte savurării unei opere de artă. Ea îi satisface şi spiritul, în timp ce acţionează asupra senzualităţii sale. Omul îşi poate urma dorinţele, fără a ţine seama de legile mai înalte ale spiritului; îşi poate împlini datoria, fără să-i pese prea mult de senzualitate; o operă de artă frumoasă acţionează asupra stării sale de mulţumire, fără a-i trezi dorinţele şi pasiunile; şi îl poate transpune într-o lume spirituală, în care zăboveşte dintr-o anumită înclinaţie. În această stare, omul este ca şi copilul care în acţiunile sale îşi urmează înclinaţiile fără a întreba dacă ele contravin legilor raţiunii: „Datorită frumuseţii, omul senzorial este îndemnat să gândească; datorită frumuseţii, omul spiritual este recondus la materie şi redat lumii senzoriale" (citat din scrisoarea a 18-a despre educaţia estetică a omului). „Calmul superior şi libertatea spiritului, îmbinate cu forţă şi vigoare, este starea sufletească pe care trebuie să o producă în noi contemplarea unei adevărate opere de artă, şi nu există altă piatră de încercare mai sigură a adevăratei calităţi estetice. Dacă după savurarea unei plăceri de acest fel vom fi predispuşi în favoarea unui anumit mod de a percepe sau de a acţiona, fiind, dimpotrivă, neajutoraţi sau nemulţumiţi faţă de un alt mod, acesta va fi dovada că nu am avut de a face cu un efect *pur estetic*, fie din cauza obiectului, fie din cauza felului nostru de a percepe, ori (aşa cum este aproape întotdeauna cazul) – simultan din ambele cauze" (citat din scrisoarea a 22-a). Întrucât omul nu este, datorită frumuseţii, nici sclav al senzualităţii, nici al raţiunii, ci în sufletul omului acţionează ambele, Schiller compară dorinţa de frumuseţe cu imboldul copilului care în timpul jocului nu-şi subordonează spiritul unor legi raţionale, ci îl foloseşte liber, în conformitate cu înclinaţiile sale. De aceea, acest imbold spre frumuseţe, el îl numeşte „imbold spre joacă". „Omul tratează ceea ce este plăcut, bun şi desăvârşit *numai* cu seriozitate; cu frumuseţea însă, el se joacă. Desigur că aici nu este cazul să ne amintim de jocurile din viaţa cotidiană şi care au, cu predilecţie, ca scop, obiecte foarte materiale; dar în viaţa adevărată am căuta zadarnic şi frumuseţea despre care este vorba aici. Frumuseţea cu adevărat prezentă merită impulsul spre joacă cu adevărat prezent; însă prin idealul frumuseţii stabilit de raţiune se renunţă şi la un ideal al nevoii de joc pe care un om trebuie să-l simtă în toate jocurile sale" (citat din scrisoarea a 15-a). În împlinirea acestei nevoi ideale de joc omul descoperă realitatea *libertăţii*. El *nu se mai supune* raţiunii; şi nu mai urmează nici înclinaţiei senzoriale. El acţionează prin înclinaţie aşa cum ar acţiona prin raţiune. „Cu frumuseţea, omul să nu facă nimic altceva *decât să se joace*, şi el să nu se joace decât *numai cu frumuseţea*... Pentru a o spune clar, omul se joacă numai atunci când este om în sensul deplin al cuvântului, şi el este *cu totul om numai atunci când se joacă*". Schiller ar fi putut de fapt să spună şi că: Omul este *liber*, când se joacă; însă când îşi îndeplineşte o datorie şi când se lasă în voia senzualităţii sale, omul este *neliber*. Dacă omul vrea să fie însă om în înţelesul deplin al cuvântului şi în acţiunile sale morale, adică dacă vrea să fie liber, atunci el trebuie să aibă cu virtuţile sale aceeaşi relaţie ca şi cu frumuseţea. El trebuie să-şi înnobileze înclinaţiile, transformându-le în virtuţi; şi trebuie să se impregneze până într-atât cu virtuţile sale, încât întreaga lui fiinţă să nu mai aibă altă pornire decât să urmeze îndemnul virtuţilor sale. Un om care a realizat acest acord perfect între înclinare şi datorie, poate privi în orice clipă spre bunătatea acţiunilor sale ca spre ceva de la sine înţeles.

Din acest punct de vedere poate fi examinată şi convieţuirea socială a oamenilor. Cel ce ascultă numai de impulsurile sale senzuale, este egoist. El ar urmări întotdeauna numai satisfacerea propriei sale bunăstări dacă nu ar interveni statul, reglementând prin legi raţionale convieţuirea cetăţenilor săi. Omul liber îndeplineşte din propria lui iniţiativă ceea ce statul trebuie să-i impună egoistului. În convieţuirea oamenilor liberi nu este nevoie de legi de constrângere. „În înfricoşătorul imperiu al forţelor şi în domeniul sacru al legilor, impulsul formării estetice construieşte pe neobservate un al treilea domeniu plin de bucurie, acela al jocului, şi al aparenţei, în care el îi scoate omului cătuşele tuturor restricţiilor şi îl eliberează de tot ce este constrângere, atât pe plan fizic cât şi moral" (din scrisoarea a 27-a). „Acest domeniu se întinde în sus până acolo unde raţiunea stăpâneşte cu necesitate necondiţionată şi unde încetează orice materie; şi coboară în jos până acolo unde domină instinctul natural cu stringenţă oarbă". Aşa consideră Schiller un domeniu moral ca ideal, în care principiile virtuţii conduc cu aceeaşi dezinvoltură şi libertate ca gustul în domeniul frumosului. El face din viaţa în domeniul frumosului un model al unei ordini sociale desăvârşite, morale, eliberatoare pentru om în toate privinţele. El îşi încheie frumosul studiu în care îşi prezintă acest ideal al său, întrebându-se dacă există undeva o astfel de ordine socială şi răspunde spunând: „Din punct de vedere al nevoii lăuntrice, ar exista în orice suflet sensibil; în fapt, ea este dorită ca o biserică pură şi o republică curată, numai în anumite, puţine cercuri alese, acolo unde comportarea nu este condusă de imitarea automată, fără suflet, a unor moravuri străine, ci de frumuseţea propriei naturi, acolo unde omul trece prin realităţile cele mai complicate cu simplitate curajoasă şi nevinovăţie calmă, fără a fi nevoit să prejudicieze libertatea cuiva pentru a şi-o menţine pe a sa, şi nici să renunţe la demnitate, pentru a arăta amabilitate cu orice preţ. „

Schiller a găsit în această virtute înnobilată şi transformată în frumuseţe o mijlocire între concepţia kantiană asupra lumii şi cea a lui Goethe. Oricât de mare ar fi fost farmecul exercitat de Kant asupra lui Schiller, atunci când acesta a apărat el însuşi idealul umanităţii pure împotriva ordinei morale cu adevărat dominante după ce l-a cunoscut pe Goethe mai îndeaproape, el a devenit un admirator al concepţiei goetheene asupra vieţii şi a lumii, iar nevoia lui imperioasă de a atinge permanent cea mai pură claritate a gândirii, nu i-a dat pace până când nu a reuşit să pătrundă înţelepciunea lui Goethe şi în mod conceptual. Înalta satisfacţie obţinută de Goethe din propriile sale concepţii asupra frumuseţii şi a artei, utilizată şi în orientarea vieţii sale cotidiene, l-a condus tot mai mult pe Schiller spre modul de reprezentare a lui Goethe. Când îi mulţumeşte lui Goethe pentru trimiterea unui exemplar al cărţii sale „Wilhelm Meister", Schiller o face cu următoarele cuvinte: „Nu vă pot exprima cât de penibil îmi este adeseori ceea ce simt când privesc de la un astfel de produs literar, spre esenţa

filosofiei. În cartea dumneavoastră totul este rezolvat cu atâta seninătate, vitalitate şi armonios şi atât de omeneşte adevărat; în scrierile filosofice, totul este atât de sobru, rigid, abstract şi extraordinar de artificial, pentru că tot ce este natură vie este numai sinteză, iar tot ce este filozofie, este antiteză. Ce-i drept, pot atesta că, în speculaţiile mele despre natură, i-am rămas acesteia fidel, pe atât cât este compatibil cu noţiunea de analiză; poate chiar mai credincios *decât considerau Kantienii noştri că este permis şi posibil*. Cu toate acestea, nu resimt cu mai mică intensitate distanţa dintre viaţă şi raţiune – pentru ca, într-o clipă aşa de melancolică, să nu mă pot abţine de la a considera ca pe o lipsă a mea ceea ce, într-un moment mai senin, cred că trebuie privit doar ca o însuşire naturală a lucrului. Pentru mine constituie însă o certitudine faptul că poetul este unicul *om adevărat* şi că, prin comparaţie cu el, cel mai bun filosof este doar o caricatură". Această părere a lui Schiller se poate referi numai la filosofia kantiană, cu care Schiller avusese experienţele sale. Filosofia abstractă îl îndepărtează pe om în multe privinţe de natură. Ea nu îi aduce în întâmpinare o credinţă, ci admite drept adevăr numai ceea ce ia din organizarea spirituală a omului. Datorită acestui fapt, toate raţionamentele filosofiei sunt lipsite de acel colorit proaspăt, plin de conţinut, pe care-l dobândim prin examinarea nemijlocită a obiectelor şi fenomenelor naturale. Filosofia evoluează printre abstracţii reci, cenuşii, lipsite de sânge. Ea este lipsită de căldura pe care o obţinem din contactul direct cu obiectele şi fiinţele, înlocuind-o cu răceala noţiunilor ei abstracte. Concepţia kantiană asupra lumii prezintă, şi în privinţa moralei, aceeaşi opoziţie cu natura. Noţiunea pur raţională a datoriei pluteşte ca nivel suprem al ei. Acestei noţiuni abstracte a datoriei trebuie să i se subordoneze tot ceea ce este îndrăgit de om şi de care se simte atras, tot ceea ce este natural şi nemijlocit în fiinţa umană. Kant stârpeşte, până şi în domeniul frumuseţii, participarea pe care omul trebuie să o aibă potrivit cu percepţiile şi sentimentele sale primordiale. După Kant, frumuseţea trebuie să producă o plăcere complet *„lipsită de interes"*. Să ascultăm cu câtă dăruire de sine, cât de „interesat" priveşte Schiller opera pe care o admiră pentru cea mai înaltă treaptă a desăvârşirii sale artistice. El spune despre „Wilhelm Meister": „Sentimentul care mă pătrunde şi mă stăpâneşte tot mai mult, pe măsură ce avansez în citirea acestei scrieri, nu-l pot exprima mai bine decât ca fiind o senzaţie plăcută de confort şi intimitate, decât ca o senzaţie de sănătate a trupului şi a spiritului; aş putea chiar să garantez că acest sentiment este comun tuturor cititorilor acestei cărţi. Această bunăstare mi-o explic prin claritatea calmă, simplitatea şi transparenţa dominantă în paginile cărţii, şi care nu lasă nimic din ceea ce ar produce insatisfacţie şi nemulţumire în suflet, neagitând sufletul mai mult decât este necesar spre a trezi şi a menţine în om o viaţă voioasă". Astfel de cuvinte nu sunt ale unui om care crede în plăcerea dezinteresată, ci este felul de a vorbi al celui ce este convins de posibilitatea înnobilării plăcerii până într-atât, încât dăruirea de sine pe seama unei astfel de plăceri să nu fie similară cu o înjosire. Interesul nostru faţă de o operă de artă să nu se stingă când o contemplăm; să fim mai degrabă capabili să întâmpinăm cu interesul nostru ceea ce este o revărsare a spiritului. Omul „adevărat" trebuie să aibă acest fel de interes faţă de frumuseţe şi referitor la reprezentările morale. Schiller afirmă într-o scrisoare adresată lui Goethe: „Este într-adevăr demn de remarcat, că atitudinea indiferentă în legătură cu cele estetice se asociază întotdeauna cu o oarecare relaxare morală, şi că năzuinţa severă şi pură de a atinge frumuseţea elevată, îmbinată cu supremul liberalism faţă de natură, va aduce cu sine rigoarea în cele morale".

Înstrăinarea de natură era resimţită de Schiller în concepţia asupra lumii, ca şi în cultura epocii în care trăia, atât de puternic, încât a făcut din ea obiectul unui articol: „Despre poezia naivă şi sentimentală". El compară părerea despre viaţă a timpului său cu aceea a grecilor, întrebându-se: „Cum este posibil ca noi, cei ce în tot ce este natura, suntem atât de depăşiţi de cei din vechime… să omagiem natura într-o mai mare măsură, să depindem mai intim de ea şi să putem îmbrăţişa cu sentimentele cele mai calde chiar şi lumea lipsită de viaţă?". Şi răspunde la această întrebare, spunând: „Situaţia aceasta provine din faptul că, la noi, natura a dispărut din omenire, iar noi o mai reîntâlnim în adevărul ei numai în afara acesteia, în lumea neînsufleţită". „Nu *moderaţia noastră* mai mare *faţă de natură*, ci dimpotrivă, *adversitatea faţă de natură*, din relaţiile, stările şi moravurile noastre, ne îndeamnă să creăm în lumea fizică satisfacerea de nesperat în elementul moral al imboldului aflat în trezire de a dobândi adevărul şi simplitatea care – ca şi predispoziţia morală din care izvorăşte – se află implantată incoruptibil şi indestructibil în toate inimile omeneşti. Din această cauză sentimentul dependenţei noastre de natură este atât de înrudit cu sentimentul cu care deplângem trecerea vârstei copilăriei cu nevinovăţia ei. Copilăria noastră este unicul rest de natură neschimbată pe care-l mai întâlnim în omenirea cultivată, de aceea nu este de mirare că oricare urmă lăsată de natură în afara noastră ne reconduce sufleteşte înspre copilăria noastră". Lucrurile se prezentau la greci cu totul altfel. Ei trăiau într-un cadru natural. Tot ceea ce făceau, provenea din reprezentarea, simţirea şi simţirea lor *firească*. Grecii erau intim legaţi de natură. Omul modern simte în lăuntrul său adversitate faţă de natură. Întrucât însă imboldul apropierii de această mamă primordială a existenţei nu poate fi totuşi stârpit, el se va metamorfoza în sufletul omului modern într-un dor de natură, într-o căutare a ei. Grecul *avea* natura; omul modern *caută* natura. „Atât timp cât omul este natură pură, nu natură brută, el acţionează ca o unitate senzorială nedivizată, ca un întreg armonizator. Simţurile şi raţiunea, capacităţile receptive şi de autonomie încă nu şi-au despărţit funcţiile, sunt cu mult mai puţin antagonice între ele. Simţămintele omului încă nu sunt jocul inform al hazardului, iar gândurile sale nu sunt jocul fără conţinut al puterii de reprezentare; din legea *necesităţii* iau naştere simţămintele sale, iar din *realitate* apar gândurile. Însă după ce omul a ajuns pe treapta culturii, şi când arta a pus stăpânire pe el, armonia *senzorială* din lăuntrul său este desfiinţată şi el se mai poate exterioriza numai ca unitate *morală*, adică năzuind să realizeze unitatea. Coincidenţa dintre simţirea şi gândirea lui, care în starea lui primă există *în realitate*, mai există acum numai într-o stare *ideală*; ea nu se mai află în lăuntrul său, ci în afara lui, ca un gând care urmează a fi mai întâi realizat şi ca un fapt real al vieţii sale". Dispoziţia fundamentală a spiritului elen era *naivă*, cea a omului modern este *sentimentală*; din această cauză, concepţia elenă asupra lumii putea să fie realistă. Pentru că această concepţie încă nu despărţise sentimentul spiritual de cel natural; pentru ea, natura mai cuprindea în sinele ei spiritul. Când grecul se lasă pe sine însuşi în voia naturii, aceasta se întâmplă faţă de o natură *plină de spiritualitate*. Lucrurile stau însă altfel cu omul modern, care a descătuşat spiritul de natură, înălţându-l în domeniul cenuşiu al abstracţiunilor. Dacă omul modern s-ar dărui naturii *sale*, el s-ar afla în faţa unei naturi golite de spirit. Din acest motiv năzuinţa sa supremă trebuie să se îndrepte spre *ideal*; prin năzuinţa spre ideal, omul va împăca iarăşi spiritul cu natura. În spiritualitatea specifică a lui Goethe, Schiller a mai aflat ceva înrudit cu spiritualitatea greacă. Goethe credea că vede cu ochii ideile şi gândurile sale, pentru că resimţea realitatea ca pe o unitate nedespărţită a spiritului cu natura. După părerea lui Schiller, Goethe păstrase ceva la care omul sentimental revine abia după ce atinge punctul culminant al năzuinţei sale. Un astfel de vârf este atins de om, în starea de contemplare estetică descrisă de Schiller, stare în care senzualitatea şi raţiunea au atins o corespondenţă totală.

Prin explicaţia dată de Schiller în scrisoarea din 23 august 1794, adresată lui Goethe, este caracterizată semnificativ esenţa dezvoltării mai noi a concepţiei asupra lumii: „Dacă v-aţi fi născut grec, şi aţi fi fost înconjurat din leagăn de o natură aleasă şi o artă idealizatoare, atunci drumul parcurs de dumneavoastră ar fi fost infinit mai scurt, sau ar fi devenit poate cu totul inutil. Dumneavoastră aţi fi adoptat atunci, poate de la prima vedere a lucrurilor, forma necesarului şi o dată cu primele experienţe s-ar fi dezvoltat în dumneavoastră şi marele stil. Însă pentru că spiritul dumneavoastră de grec a fost aruncat în creatura din Nord care sunteţi, nu v-a rămas de făcut o altă alegere decât, fie să deveniţi înşivă un artist nordic, fie să înlocuiţi cu ajutorul puterii dumneavoastră de gândire ceea ce v-a fost refuzat de realitate şi să-i daţi astfel naştere, oarecum *dinăuntru* în afară, pe cale raţională, unei noi Elade". Aceste propoziţii dezvăluie că Schiller resimte interesul dezvoltării vieţii sufleteşti începând din timpurile Greciei antice, până în vremea sa. Pentru vechiul grec, viaţa sufletului se dezvăluie în viaţa gândului; şi putea accepta această dezvăluire, pentru că gândul era pentru el o percepţie, aşa cum sunt culorile sau sunetele. *Acest* gând a pălit pentru omul mai nou, el trebuie să trăiască în lăuntrul sufletului său ceea ce întreţese în mod creator lumea; şi pentru ca viaţa neperceptibilă a gândului să poată fi totuşi intuită, trebuie să fie umplută cu imaginaţie, o imaginaţie care se simte una cu forţele creatoare ale naturii.

Din cauză că în omul modern *constienta sufletului* s-a transformat în *constientă de sine*, ia nastere întrebarea concepţiei asupra lumii: „Cum

se simte conştienţa de sine vie, astfel încât trăirea ei să se ştie pe sine în crearea forţelor vii ale lumii?". Schiller a dat răspuns acestei întrebări în felul său, considerând că viaţa cuprinsă în simţirea artistică este un ideal în sine. Prin această simţire, conştienţa de sine a omului se simte înrudită cu ceea ce se află dincolo de simpla imagine naturală. În această simţire, omul se simte *cuprins de spirit*, prin aceea că se dăruieşte lumii, ca fiinţă naturală şi senzorială. Leibniz încearcă să *înţeleagă* sufletul omului ca o monadă; Ficthe nu pleacă de la o simplă idee prin care ar trebui să devină clar ce este sufletul omului, ci el caută o *trăire* prin care sufletul să-şi cuprindă esenţa; Schiller se întreabă: „Există oare vreo trăire a sufletului uman în care acesta să simtă cât este de înrădăcinat în realitatea spirituală?". Goethe vieţuieşte în sinea lui idei care reprezintă pentru el totodată *idei ale naturii*. Prin Goethe, Fichte, Schiller, *ideea trăită* – s-ar putea spune şi *trăirea ideală* – se luptă pentru a pătrunde în suflet; în elenism acest proces se săvârşea prin *ideea conştientizată*, prin *conştientizarea ideii*.

Concepţia asupra vieţii şi a lumii, care la Goethe era prezentă într-un mod naiv şi spre care Schiller năzuia să ajungă pe toate căile ocolite ale gândirii, nu are nevoie de acel adevăr general valabil care-şi vede idealul în matematică; concepţia respectivă este satisfăcută de celălalt adevăr, care rezultă pentru spiritul nostru din contactul direct cu lumea reală. Cunoştinţele obţinute de Goethe prin contemplarea operelor de artă din Italia, cu siguranţă nu aveau certitudinea obligatorie a axiomelor matematicii. În schimb ele erau mai puţin abstracte. În faţa lor, Goethe avea însă sentimentul: „În aceste opere de artă există necesitatea; în ele se află Dumnezeu". Pentru Goethe nu există ideea că un adevăr ar fi altceva decât ceea ce se revelează şi în opera de artă desăvârşită. Ceea ce întruchipează arta cu ajutorul mijloacelor tehnice: lut, marmură, culoare, ritm şi aşa mai departe, este scos din acelaşi izvor al adevărului din care îşi extrage adevărurile şi filosoful care, în orice caz, nu dispune de mijloacele de prezentare nemijlocite şi concrete ale artistului creator, ci are la îndemână numai şi numai gândul, ideea însăşi. Goethe spunea: „*Poezia* indică tainele naturii şi încearcă să le dezlege cu ajutorul imaginii. *Filosofia* indică enigmele raţiunii şi încearcă se le rezolve cu ajutorul cuvântului". Însă, până la urmă, raţiunea şi natura constituie pentru Goethe o unitate indivizibilă, la temelia lor aflându-se acelaşi adevăr. Pentru el, o năzuinţă de a cunoaşte care, despărţită de obiecte, trăieşte într-o lume abstractă, nu are o deosebită valoare. „Lucrul suprem ar fi să se înţeleagă că tot ceea ce este faptic constituie în sine deja o teorie". Albastrul cerului ne dezvăluie legea fundamentală a apariţiei culorilor, „Să nu se caute nimic în spatele fenomenelor; ele însele constituie învăţătura". În „Antropologia" sa, psihologul *Heinroth* caracteriza gândirea cu ajutorul căreia Goethe ajungea să pătrundă legile dezvoltării naturale a plantelor şi animalelor, drept „gândire obiectivă". Prin aceasta el voia să spună că o astfel de gândire nu se separă de obiecte; că obiectele şi intuiţiile se află într-o întrepătrundere intimă cu gândirea; că gândirea lui Goethe este totodată şi o intuiţie, iar intuiţia lui este totodată o gândire. Schiller a devenit un fin observator, capabil să descrie acest tip de spirit. Într-o scrisoare adresată lui Goethe el spunea: „Privirea dumneavoastră scrutătoare, care se odihneşte atât de netulburată şi pură pe obiecte, nu vă expune niciodată să vă abateţi pe un drum greşit, pe care se poate rătăci atât de uşor speculaţia raţională, dar şi forţa arbitrară de imaginare care ascultă exclusiv numai de ea însăşi. În intuiţia dumneavoastră justă este cuprins totul şi încă cu mult mai complet, ceea ce caută cu trudă analiza, şi numai pentru că aceasta se află în dumneavoastră ca un întreg, vă este ascunsă propria dumneavoastră bogăţie; căci din păcate ştim numai ceea ce separăm în componente distincte. Spirite de felul dumneavoastră ştiu de aceea rareori cât sunt de cuprinzătoare şi cât de puţine motive au de a împrumuta ceva de la filozofie, care în fond, nu poate decât să înveţe de la astfel de spirite". Pentru concepţia goetheană şi cea schilleriană, adevărul nu este cuprins numai în ştiinţă, ci şi în artă. Părerea lui Goethe în această privinţă este următoarea: „Cred că am putea numi ştiinţă, cunoaşterea generală, cunoaşterea extrasă; arta, ar fi, dimpotrivă, ştiinţa convertită în faptă; ştiinţa ar fi raţiunea, iar arta ar fi mecanismul ei, motiv pentru care ar putea fi numită şi ştiinţă practică. Şi astfel până la urmă ştiinţa ar fi teorema, iar arta problema". Interacţiunea dintre cunoaşterea ştiinţifică şi modelarea artistică a cunoaşterii este descrisă de Goethe astfel: „Este evident că un artist trebuie să devină într-adevăr cu atât mai mare şi mai autentic cu cât, pe lângă talentele sale, el este şi un botanist instruit, dacă recunoaşte, începând de la rădăcina plantei, şi influenţa diferitelor ei părţi asupra devenirii şi creşterii sale; dacă înţelege şi meditează asupra dezvoltării succesive a frunzelor, a florilor, a fecundării, a fructului şi a germenului nou format. El nu ne va mai expune atunci, prin alegerea manifestărilor, numai gustul său artistic, ci ne va uimi şi cu prezentarea în mod corect a caracteristicilor reproduse". În acest fel, în creaţia artistică acţionează *adevărul*, pentru că, în conformitate cu această concepţie, stilul artistic se întemeiază „pe cele mai profunde temelii ale cunoaşterii, pe esenţa obiectelor, în măsura în care cunoaşterea acestora ne este permisă prin forme vizibile şi pipăibile". O consecinţă a acestei opinii asupra adevărului şi a cunoaşterii acestuia a constat în recunoaşterea participării *fanteziei* la înfăptuirea ştiinţei, iar intelectul abstract n-a mai fost considerat a fi singura capacitate de a cunoaşte. Reprezentările puse de Goethe la temelia consideraţiilor sale referitoare la forma animalelor şi a plantelor n-au fost gânduri cenuşii, abstracte, lipsite de viaţă, ci imagini *sensibile-suprasensibile*, create de fantezie. Numai observarea cu fantezie poate conduce în esenţa obiectelor, şi nu abstracţiunea lipsită de sânge: aceasta este convingerea lui Goethe. Din acest motiv, el subliniază prin cazul lui Galilei faptul că acesta observa ca geniu, pentru care „*un singur* caz era valabil pentru o mie", dezvoltând, din mişcarea candelabrelor care oscilau în biserică, legea pendulului şi aceea a căderii corpurilor". Fantezia creează *dintr-un singur* caz o imagine plină de conţinut a esenţialului fenomenelor; intelectul care creează abstracţii poate extrage numai din combinarea, compararea şi calcularea fenomenelor o regulă generală a desfăşurării lor. Această convingere a lui Goethe în capacitatea cognitivă a fanteziei – care se înalţă la o trăire împreună cu forţele creatoare ale Universului – este întemeiată pe întreaga lui concepţie asupra lumii. Cel care vede, ca şi el, în toate acţiunea naturii, acela nu poate vedea nici în conţinutul spiritual al fanteziei umane altceva decât produse superioare ale naturii. Imaginile fanteziei sunt produse ale naturii; şi deoarece ele redau natura, nici nu pot conţine altceva decât adevărul, pentru că, în caz contrar, natura s-ar minţi cu aceste reproduceri create despre ea însăşi. Numai oamenii cu fantezie pot atinge treapta supremă a cunoaşterii. Pe aceştia, Goethe îi numeşte „cei ce cuprind cu mintea" şi „cei ce intuiesc", în opoziţie cu cei pur şi simplu „însetaţi de ştiinţă" şi care se opresc pe o treaptă inferioară a cunoaşterii. „Însetaţii de ştiinţă au nevoie de o privire calmă, lipsită de egoism, o neliniştе curioasă, un intelect clar …; ceea ce descoperă, ei prelucrează numai în sens ştiinţific". „Cei ce contemplă se comportă deja productiv, iar cunoaşterea, prin faptul că se amplifică prin sine, impune, fără a-şi da seama, intuiţia, trecând mai departe; şi oricât s-ar cruci şi ar binecuvânta cei însetaţi de ştiinţă în faţa imaginaţiei, ei trebuie totuşi, înainte de a se înşela, să cheme în ajutor forţa *productivă de imaginare* …Cei ce cuprind ansamblul, care cu puţină mândrie ar putea fi numiţi „creatori", se comportă productiv în cel mai înalt grad; căci pornind de la idei, ei exprimă deja unitatea întregului cu care se ocupă, iar după aceea rămâne oarecum treaba naturii să se încadreze în această idee". Celui ce crede într-un astfel de mod de cunoaştere, nu-i poate reveni sarcina de a vorbi în mod kantian despre limitele cunoaşterii umane. Pentru că ceea ce îi este necesar omului ca un adevăr al său este *vieţuit* de el în lăuntrul său. Chintesenţa naturii se află în lăuntrul omului. Concepţia despre lume a lui Goethe şi a lui Schiller nu cere adevărului să fie o repetare a fenomenelor lumii în reprezentare, ca reprezentarea să *corespundă* în sens literal cu ceva ce se află în afara omului. Ceea ce apare în om nu există ca atare, ca ceva ideal, ca o existenţă spirituală, în nici o lume exterioară; însă este ceea ce apare până la urmă ca vârf al întregii deveniri. Pentru acest motiv, în această concepţie asupra lumii, nu este nevoie ca adevărul să se înfăţişeze tuturor oamenilor sub aceeaşi formă. Adevărul poate adopta în fiecare om o caracteristică individuală. Pentru cel ce caută adevărul în concordanţă cu ceva exterior nu există decât *o singură* formă a acestuia şi, împreună cu Kant, va porni în căutarea acelei „Metafizici", care, numai ea, „va putea să apară ca ştiinţă". Cel care vede în adevăr fructul suprem al oricărei existenţe, acel ceva în care „Universul, dacă s-ar putea percepe pe sine însuşi ca şi cum şi-ar fi atins ţinta, ar izbucni în strigăte de bucurie, admirând culmea propriei sale deveniri şi esenţe" (cum spunea Goethe în expunerea lui despre Winkelmann), acela poate spune împreună cu Goethe: „Dacă cunosc relaţia pe care o am cu mine însumi şi cu lumea exterioară, o voi numi „Adevărul". Şi astfel fiecare îşi poate avea propriul său adevăr, şi totuşi acesta este întotdeauna acelaşi". Esenţa fiinţării nu este cuprinsă în ceea ce ne furnizează lumea exterioară, ci în ceea ce produce omul în lăuntrul său, fără ca acest ceva să existe deja în lumea exterioară. Din acest motiv, Goethe ia atitudine împotriva celor ce cu ajutorul diferitelor instrumente şi a unor experienţe obiective, vor să pătrundă în așa numitul „interior al naturii", pentru că „omul în sine însuşi – în măsura în care se serveşte de simţurile sale sănătoase – este cel mai

mare şi cel mai perfect aparat fizic care poate exista, şi tocmai aceasta este nenorocirea cea mai mare a fizicii mai noi, că experienţele au fost executate oarecum separate de oameni, recunoscând prezenţa naturii numai în ceea ce este indicat de instrumentele de măsură artificiale, ba să fie chiar limitat şi demonstrat prin aceleaşi instrumente, ceea ce poate fi realizat de natură" .În schimb, „omul este situat la o înălţime aşa de mare, încât ceea ce de altminteri nu poate fi reprezentat, este reprezentat prin el. Ce este oare o coardă de vioară cu toate vibraţiile ei mecanice, în comparaţie cu urechea muzicianului? S-ar putea chiar spune: ce sunt toate fenomenele elementare ale naturii însăşi, comparate cu omul care, pentru a le putea asimila într-o măsură oarecare, trebuie mai întâi să le îmblânzească şi să le modifice?".

Referindu-se la imaginea sa despre lume, Goethe nu vorbeşte nici de o cunoaştere prin noţiuni, nici de o credinţă, ci despre o *vedere în spirit*. El îi scrie lui Jacobi: „Tu ţii la credinţa în Dumnezeu, eu ţin la contemplare". Această vedere în spirit, aşa cum este ea înţeleasă aici, pătrunde în dezvoltarea concepţiei asupra lumii ca o forţă sufletească corespunzătoare unei epoci în care gândul nu mai este ceea ce era pentru cugetătorul grec; căreia i se face cunoscută mai mult ca un produs al conştienţei de sine; dar un produs care se obţine prin aceea că respectiva conştienţă de sine se ştie *înlăuntrul* forţelor creatoare spirituale din natură. Goethe este reprezentantul unei epoci a concepţiei asupra lumii, care se vede presată să treacă de la simpla gândire, la vedere. Schiller se străduieşte să justifice această tranziţie, opunând-o lui Kant.

*

Alianţa intimă, realizată de Goethe, Schiller şi contemporanii lor, între poezie şi concepţia despre lume, i-a luat acesteia, la începutul secolului, caracterul lipsit de viaţă în care trebuie să ajungă în mod fatal dacă se mişcă numai în domeniul raţiunii abstracte. Această alianţă a generat credinţa că în concepţia asupra lumii există un element individual, personal. Omului îi este posibil să-şi creeze cu lumea un raport corespunzător particularităţii sale individuale, şi cu toate acestea să se afunde în realitate, şi nu într-o lume a închipuirilor fantastice. Idealul său nu trebuie să fie cel kantian, de a fi o concepţie teoretic împlinită o dată pentru totdeauna după modelul matematicii. Numai din atmosfera spirituală a unei convingeri ce înalţă individualitatea umană se poate ivi o reprezentare asemănătoare aceleia a lui *Jean Paul* (1763-1825): „Inima geniului, slujită de toate celelalte forţe auxiliare şi strălucitoare, are şi dăruieşte *un singur* semn valabil de recunoaştere, şi anume, o concepţie nouă asupra vieţii şi a lumii". Cum ar putea fi semnul de recunoaştere al omului aflat pe treapta supremă de dezvoltare, cea a geniului, crearea unei concepţii noi asupra vieţii şi a lumii, dacă ar exista numai *o singură* concepţie general valabilă asupra lumii, dacă lumea reprezentării ar avea numai *o singură* formă? Jean Paul este, în felul său, un apărător al părerii lui Goethe că omul trăieşte în interior forma supremă a existenţei. El îi scrie lui Jacobi: «De fapt, noi nu *credem* în ceea ce ţine de Divinitate (libertate, Dumnezeu, virtute), ci noi le *vedem* cu adevărat dăruite sau dăruindu-se, această vedere este tocmai *o cunoaştere*, numai că este de un ordin superior, în timp ce cunoaşterea cu ajutorul raţiunii se referă doar la ceea ce este văzut pe o treaptă inferioară. Raţiunea ar putea fi numită conştienţa unicei pozitivităţi, pentru că întreaga pozitivitate a sensibilităţii se dizolvă până la urmă în cea a spiritualităţii, iar raţiunea îşi desfăşoară esenţa veşnic numai în sfera relativului şi în sine nu este nimic, motiv pentru care „mai multul sau mai puţinul", precum şi toate treptele de comparaţie dispar în faţa lui Dumnezeu». Jean Paul nu vrea cu nici un chip să i se răpească dreptul de a avea parte de trăirea în lăuntrul adevărului, punând în mişcare toate forţele sufleteşti şi nu numai intelectul logic. „Inima, rădăcina vie a omului, să nu-mi fie smulsă din piept de filosofia transcendentală (Jean Paul face aluzie la părerea asupra lumii a lui Kant), punându-i în loc un simplu lăstar al egoităţii; nu mă las eliberat de dependenţa mea faţă de iubire, numai şi numai pentru a deveni fericit prin trufie". În felul acesta, el respinge ordinea morală, străină lumii, a lui Kant: „Îmi menţin convingerea că după cum există patru lucruri ultime, la fel există şi patru lucruri prime: frumuseţea, adevărul, morala şi fericirea, precum şi că sinteza lor nu este numai necesară, ci este chiar şi dată, numai că (şi din această cauză ea şi este numai una), într-o … unitate *organic-spirituală* de neconceput … fără de care n-am putea afla nici o înţelegere şi nici o tranziţie prin aceşti patru evanghelişti sau părţi ale lumii". Critica aplicată cu maximă stricteţe logică intelectului uman a ajuns atât de departe la Kant şi Fichte încât să reducă semnificaţia propriu-zisă a realului, a vitalităţii la valoarea unei simple aparenţe, a unei imagini de vis. Pentru oameni dotaţi cu fantezie, care au îmbogăţit viaţa cu forţele lor de a imagina, concepţia de mai sus era absolut insuportabilă. Aceşti oameni *simţeau* realitatea, ea era prezentă în percepţia lor, în sufletul lor; şi tocmai ei trebuiau să se lase convinşi de caracterul ei simplu de vis. Acesta şi este motivul pentru care Jean Paul spunea: „Ferestrele sălilor de curs în care se predă filosofia sunt situate prea sus, pentru a permite o privire asupra vieţii reale de pe stradă".

Fichte năzuia spre adevărul cel mai pur, trăit în modul cel mai elevat. El a renunţat la orice cunoaştere care nu izvorăşte din lăuntrul propriu, pentru că tocmai din acesta ia naştere certitudinea. Curentul opus concepţiei fichteene asupra lumii este *romantismul*. Fichte admite adevărul şi interioritatea omului, numai în măsura în care dezvăluie adevărul; concepţia romantică asupra lumii admite numai interioritate şi declară că este valoros tot ceea ce izvorăşte din lăuntrul uman. Eul să nu fie încătuşat prin nimic exterior. Tot ceea ce creează Eul, îşi are justificarea sa.

Despre curentul romantic se poate spune că a urmărit până în consecinţele sale extreme teza schilleriană conform căreia „Omul se joacă numai dacă este om în sensul deplin al cuvântului, iar el este cu totul om numai când se joacă". Romantismul vrea să transforme lumea întreagă într-un domeniu al artei. Omul deplin dezvoltat nu cunoaşte decât legile pe care şi le creează prin forţa liberă a imaginaţiei sale, la fel cu artistul care le imprimă operei sale. El se înalţă pe sine însuşi dincolo de tot ceea ce îl determină din exterior şi trăieşte cu totul din sine. Lumea întreagă constituie pentru el numai o materie necesară jocului său estetic. Seriozitatea omului de rând nu-şi are rădăcinile înfipte în adevăr. Sufletul cunoscător nu poate lua în serios obiectele în sine, pentru că acestea nu reprezintă pentru el nici o valoare. Mai degrabă sufletul cunoscător însuşi este cel ce acordă obiectelor o valoare. Dispoziţia spiritului conştient de superioritatea sa asupra obiectelor, romanticii o numesc *ironică*. *Karl Wilhelm Ferdinand Solger* (1780-1819) a explicat ironia romantică în felul următor: „Spiritul artistului trebuie să sintetizeze toate orientările printr-o privire atotcuprinzătoare, iar *această privire care supervizează toate lucrurile şi nimiceşte totul,* o numim *ironie*. *Fiedrich Schlegel* (1772-1829), unul dintre purtătorii de cuvânt ai orientării romantice a spiritului, spune despre dispoziţia sufletească ironică cum că „ea depăşeşte cu privirea totul şi se înalţă infinit deasupra a tot ceea ce este condiţionat, între altele şi deasupra unor lucrări de artă, virtuţi sau a genialităţii". Cel ce trăieşte într-o astfel de dispoziţie sufletească, nu se simte legat prin nimic. El se poate orienta pe sine abordând lumea după plac, în mod filosofic sau filologic, critic sau poetic, istoric sau retoric, antic sau modern". Spiritul ironic se înalţă deasupra unui adevăr ce se lasă încătuşat prin logică; însă el se înalţă şi deasupra unei ordini morale veşnice a Universului. Pentru că nimic nu-i spune ce să facă, decât numai el însuşi. Ironicul trebuie să facă numai ceea ce îi place; pentru că moralitatea sa poate fi numai de natură estetică. Romanticii sunt moştenitorii gândului fichtean despre singularitatea Eului. Însă ei nu voiau să umple acest Eu – aşa cum a făcut Fichte – cu idei raţionale şi cu o credinţă morală, ci invocau, înainte de toate, forţa sufletească cea mai liberă, neîncătuşată prin nimic, fantezia. Gândirea a fost absorbită la ei, cu desăvârşire, de poezie. *Novalis* spunea: „Este destul de regretabil că poezia posedă un nume deosebit, precum şi că poeţii constituie o breaslă aparte. *Căci ea nu este nimic deosebit. Poezia este în fond modul specific de a acţiona al spiritului uman*. Oare nu compune fiecare om versuri şi nu aspiră la câte ceva în fiecare minut?". Eul preocupat numai de sine însuşi, poate ajunge adevărul suprem: „Omului i se pare că s-ar afla într-un dialog şi că o fiinţă spirituală necunoscută oarecare i-ar prilejui într-un mod miraculos să dezvolte *gândurile cele mai evidente*". În fond, romanticii nu voiau nimic decât ceea ce fusese transformat de Goethe şi Schiller în profesiunea lor de credinţă: o părere despre om, care să-l facă să apară desăvârşit şi liber pe cât posibil. Novalis îşi trăieşte operele poetice şi gândurile din interiorul dispoziţiei sale sufleteşti care se comportă faţă de imaginea lumii la fel ca la Fichte. Însă spiritul lui Fichte acţionează în limitele precise ale noţiunilor pure, pe când cel al lui Novalis izbucneşte din

bogăţia unei firi care simte acolo unde alţii gândesc, care trăieşte în iubire acolo unde alţii vor să cuprindă cu mintea, în idei, fiinţele şi fenomenele Universului. Epoca respectivă caută prin reprezentanţii săi, dincolo de lumea simţurilor, natura spirituală superioară, în care este înrădăcinat sufletul conştient de sine şi care nu-şi poate avea obârşia în realitatea senzorială exterioară. Novalis se simte, se trăieşte pe sine în natura spirituală superioară. Ceea ce exprimă el, este resimţit de dânsul graţie genialităţii sale originare, aşa cum sunt înseşi dezvăluirile acestei naturi spirituale. El îşi notează: „Cineva a reuşit – să ridice vălul zeiţei din Sais – dar ce văzu? Minunea minunilor. El se văzu pe sine însuşi". Novalis se dăruieşte pe sine, aşa cum intuia el enigma spirituală dincolo de lumea senzorială şi conştienţa de sine a omului, ca fiind organul prin care această enigmă spune: „Acesta sunt eu", când exprimă acest sentiment astfel: „Lumea spirituală ne este în realitate deja deschisă, ea este de fapt întotdeauna manifestă. Dacă am deveni, brusc, atât de receptivi pe cât este de necesar, atunci ne-am vedea pe noi înşine în mijlocul ei".

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CLASICII CONCEPŢIEI ASUPRA LUMII ŞI A VIEŢII

Ca un fulger care aruncă o lumină atât asupra trecutului cât şi a viitorului evoluţiei, apare o propoziţie scrisă de *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775-1854) în cartea sa „Filosofia naturii": „A filosofa asupra naturii este sinonim cu a crea natura". Părerii de care erau pătrunşi Goethe şi Schiller – şi anume că fantezia productivă ar trebui să aibă contribuţia ei la crearea concepţiei asupra vieţii –, această propoziţie îi dă o expresie monumentală. Ceea ce natura ne dăruieşte în mod benevol atunci când o observăm, o contemplăm, o percepem, nu conţine sensul ei cel mai adânc. Acest sens nu poate fi preluat de către om din exterior. El trebuie să-l creeze.

Spiritul lui Schelling era deosebit de dotat în vederea unei astfel de creaţii. Toate forţele sale spirituale năzuiau spre contopirea lor cu fantezia. Inventivitatea lui era fără asemănare. Însă imaginaţia lui nu producea imagini, ca cea artistică, ci noţiuni şi idei. Prin această constituţie spirituală, Schelling era indicat să continue căile gândirii lui Fichte. Acesta nu avea însă o fantezie productivă. Cu imperativul său de descoperire a adevărului, el pătrunsese până în centrul sufletesc al omului, până la „Eu". Dacă acesta trebuie să fie punctul de plecare al formării concepţiei asupra lumii, atunci cel ce adoptă acest punct de vedere trebuie să fie capabil ca, pornind de la „Eu", să ajungă la gânduri bogate în conţinut despre lume şi viaţă. Aceasta se poate întâmpla numai cu ajutorul imaginaţiei, care însă lui Fichte nu-i stătea la dispoziţie. Din această cauză el a rămas toată viaţa în situaţia numai de a indica Eul şi de a spune cum ar trebui acesta să dobândească un conţinut de gânduri; însă Fichte însuşi nu a fost capabil să-i dăruiască Eului aşa ceva. Putem să ne convingem de acest lucru din conferinţele pe care le-a ţinut în 1813 la Universitatea din Berlin, despre „Teoria ştiinţei" (publicat în „Opere postume", vol. I). Pentru cel ce vrea să dobândească o concepţie nouă asupra lumii, el cere obţinerea „unei unelte senzoriale lăuntrice cu totul nouă, prin care îi este dăruită o lume nouă, ce nu există pentru omul obişnuit". Însă Fichte nu depăşeşte această pretenţie de dobândire a unui simţ senzorial lăuntric nou. El nu a dezvăluit ce ar trebui să perceapă un astfel de simţ. Schelling vede, în gândurile pe care fantezia le pune în faţa sufletului, rezultate ale activităţii acestui simţ superior, pe care-l denumeşte vedere intelectuală. Pe el – care considera, aşadar, ceea ce afirmă spiritul despre natură ca pe un produs *creat* de spirit – trebuia să-l intereseze în primul rând răspunsul la întrebarea: „Cum poate, ceea ce provine din spirit, să fie totuşi adevărata legitate care conduce natura?". El foloseşte expresii tari împotriva celor care cred că „nu facem altceva decât numai să *transpunem* asupra naturii" ideile noastre, deoarece „habar nu au de ceea ce este şi trebuie să fie pentru noi natura… Pentru că noi nu vrem ca natura să coincidă întâmplător (eventual prin mijlocirea unui al treilea) cu legile spiritului nostru, ci numai într-un mod necesar şi originar, nu numai să exprime legile spiritului nostru, ci să le şi realizeze ea însăşi, precum şi ca natura să fie şi să se numească natură numai în măsura în care face acest lucru… Natura trebuie să fie spiritul vizibil, iar spiritul să fie natura invizibilă. Aşadar, în identitatea absolută a spiritului *în noi* şi a naturii *din afara noastră*, trebuie să se rezolve problema: cum este posibilă o natură în exteriorul nostru. Natura şi spiritul nu sunt, mai cu seamă, două entităţi deosebite, ci una şi aceeaşi entitate, în două ipostaze diferite. Părerea propriu-zisă a lui Schelling despre această unitate a naturii şi spiritului a fost destul de rar înţeleasă în mod just. Trebuie să ne transpunem cu totul în modul său de a gândi, dacă prin unitatea indicată mai sus nu vrem să înţelegem o banalitate sau o absurditate. Pentru a lămuri această manieră a lui Schelling de a-şi reprezenta ceva, facem aici referirea la o afirmaţie făcută de el în cartea „Despre sufletul lumii", în care îşi exprima părerea ce o avea asupra naturii gravitaţiei. Mulţi văd o dificultate în înţelegerea acestei noţiuni, pentru că ea presupune o „acţiune la distanţă". Soarele acţionează atractiv asupra Pământului, în ciuda faptului că între Soare şi Pământ nu se află nimic care să mijlocească această forţă de atracţie. Trebuie să ne imaginăm că Soarele îşi extinde prin spaţiu sfera lui de influenţă asupra unor locuri în care el nu se află în realitate. Cei ce vieţuiesc în lumea unor reprezentări senzoriale concrete, grosolane, văd într-un asemenea gând o dificultate. *Cum poate acţiona un corp acolo unde nu se află?* Însă Schelling inversează întregul raţionament. El spune: „Este adevărat că un corp *acţionează* numai acolo unde se află, însă este tot atât de adevărat că acelaşi corp se află numai acolo unde şi *acţionează*". Când constatăm că Soarele acţionează prin forţa lui de atracţie asupra Pământului, rezultă că el se extinde în fiinţare până la Pământul nostru şi că nu avem nici un drept să-l declarăm prezent numai în locul în care acţionează asupra văzului. Soarele depăşeşte cu fiinţarea lui graniţele vizibilităţii sale; noi vedem numai o anumită parte a fiinţei lui, restul corpului său este recognoscibil prin forţa sa de atracţie. Aproximativ în acelaşi fel trebuie să ne închipuim şi raportul spiritului cu natura. Spiritul nu se află numai acolo unde este perceput, ci şi acolo unde el percepe. Fiinţa lui se extinde până în cel mai îndepărtat loc în care el mai poate observa existenţa unor obiecte. El cuprinde şi străbate întreaga natură pe care o cunoaşte. Când gândeşte asupra legii unui fenomen exterior, atunci acest fenomen nu rămâne în exterior – în timp ce spiritul primeşte numai o imagine reflectată –, ci acesta îşi scurge esenţa sa în interiorul fenomenului; el străbate fenomenul şi când, după aceea, descoperă legea acestuia, atunci nu este el cel care exprimă această lege într-un colţ izolat oarecare al creierului, ci legea este cea care se exprimă pe sine însăşi. Spiritul s-a deplasat acolo unde acţionează legea. Dacă spiritul n-ar fi ţinut seama de lege, atunci aceasta ar fi continuat totuşi să acţioneze, însă nu ar fi fost exprimată. Din cauză că spiritul se insinuează parcă în fenomene, legea, în afară de faptul că acţionează, este în plus şi exprimată ca idee, ca noţiune. Numai când spiritul nu ţine seama de natură şi se contemplă exclusiv pe sine însuşi, atunci i se pare că ar fi izolat de natură, la fel cum i se pare şi ochiului că prezenţa Soarelui ar fi limitată în graniţele unui anumit spaţiu, dacă se face abstracţie de faptul că este prezent şi acolo unde acţionează prin forţa sa de atracţie. Dacă las să ia fiinţă în spiritul meu ideile care exprimă legile naturii, atunci este la fel de adevărată afirmaţia: „Creez natura", ca şi cealaltă afirmaţie, „în mine *natura se creează pe sine însăşi*".

Există două posibilităţi de a descrie acea unică entitate care este simultan şi spirit, şi natură. Una dintre aceste posibilităţi este să pună în evidenţă acele legi ale naturii care acţionează în realitate. Sau să arate cum procedează spiritul pentru a ajunge la aceste legi. În ambele cazuri, mă conduce unul şi acelaşi principiu. În primul caz, legitatea îmi arată modul în care este ea eficace în natură; în celălalt caz, spiritul îmi arată ce întreprinde pentru a-şi imagina aceeaşi legitate. În primul caz, mă folosesc de ştiinţele naturii, iar în celălalt caz aplic ştiinţa spiritului. Schelling descrie într-un mod atrăgător cum se completează ambele cazuri: „Tendinţa necesară a oricărei ştiinţe a naturii este de a avansa de la natură la inteligent. Acest lucru, şi nimic altceva, se află la temelia năzuinţei de a introduce teoria în fenomenele naturii. Perfecţionarea supremă a ştiinţelor naturii ar fi spiritualizarea completă a tuturor legilor naturii, prefăcându-le în legi ale intuiţiei şi gândirii. Fenomenele (latura materială) trebuie să dispară cu totul şi să rămână numai legile (latura formală). De aici provine faptul că, cu cât irumpe mai mult legitatea în natura însăşi, cu atât mai mult dispare învelişul, fenomenele ele însele se spiritualizează şi până la urmă încetează cu

desăvârşire de a se mai manifesta. Fenomenele optice nu sunt altceva decât o geometrie, ale cărei linii sunt trasate de lumină, iar lumina ea însăşi este o materialitate cu dublu înţeles. Din fenomenele magnetismului dispare deja orice urmă de materie concretă, iar din fenomenele gravitaţiei, pe care chiar şi cercetătorii naturii credeau că o pot înţelege numai ca pe o influenţă spirituală nemijlocită" – adică o acţiune la distanţă – „nu rămâne nimic altceva decât legea ei, a cărei aplicare în mare constituie mecanismul mişcării corpurilor cereşti. Teoria desăvârşită a naturii ar fi aceea pe baza căreia natura întreagă s-ar preface într-o inteligenţă. Produsele lipsite de conştienţă şi neînsufleţite ale naturii sunt numai încercări ratate ale ei de a se oglindi pe sine însăşi, însă natura aşa-numită moartă este în general o inteligenţă nematurizată, motiv pentru care prin fenomenele ei se întrezăreşte deja – chiar dacă încă ne-conştient – caracterul ei inteligent. Ţelul suprem, de a deveni sieşi în întregime obiect, este atins de natură de-abia prin suprema şi ultima ei oglindire, care nu este nimic altceva decât omul sau, spus mai în general, ceea ce numim raţiunea, aceea datorită căreia natura se retrage pentru prima oara cu desăvârşire în ea însăşi, şi prin care devine evident că, primordial, natura este identică cu ceea ce recunoaşte a fi în noi elementul inteligent şi conştient".

Schelling a urzit faptele reale ale naturii într-o ţesătură artistică de gânduri, astfel încât toate fenomenele ei stăteau în faţa fanteziei sale creatoare ca un organism armonios ideal. El era animat de sentimentul că ideile care apar în fantezia lui ar fi şi adevăratele forţe creatoare ale fenomenelor naturii. La temelia naturii se află, aşadar, forţe spirituale; iar ceea ce se înfăţişează ochiului nostru ca şi cum ar fi mort, lipsit de viaţă, provine la origini din elementul spiritual. Dacă ne îndreptăm spiritul nostru asupra acestor lucruri, atunci eliberăm de fapt ideea, elementul spiritual al naturii. Astfel, în sensul lui Schelling, pentru om, obiectele naturii sunt de fapt relevaţii ale spiritului, dincolo de învelişul exterior al cărora, el se ascunde parcă. Ulterior, el îşi dezvăluie adevărata sa înfăţişare în propria noastră interioritate. Prin aceasta, omul află ce este spiritul, şi din această cauză îl poate regăsi ascuns şi în natură. Modul în care Schelling învie din nou, în sinea sa, natura ca spirit, este oarecum înrudit cu ceea ce crede Goethe că descoperă la artistul desăvârşit. Acesta procedează, după părerea lui Goethe, la producerea operelor de artă în creaţiile lui, la fel ca şi natura. În creaţia artiştilor am avea, aşadar, în faţa noastră acelaşi proces după care a fost creat şi ceea ce se află răspândit în faţa omului în natura exterioară. Ceea ce natura sustrage privirilor dinafară, i se înfăţişează omului în mod perceptibil în creaţia artistică. Natura îi arată omului numai operele sale terminate; cum a procedat aceasta pentru a-şi termina operele, trebuie să fie ghicit de om. Omul are în faţa lui creaturile, nu Creatorul. În cazul artistului conştientizăm în acelaşi timp atât creatorul cât şi creaţia rezultată. Însă Schelling vrea să pătrundă prin produsele naturii până la creaţia lor; el se transpune în lăuntrul naturii creatoare şi lasă creaţiile naturii să se nască în sufletul său, la fel cum lasă şi artistul să se nască opera sa de artă. Ce sunt aşadar, după părerea lui Schelling, gândurile pe care le conţine concepţia sa asupra lumii? Sunt ideile spiritului creator al naturii. Ceea ce a premers obiectelor şi le-a creat, se iveşte în spiritul uman individual ca gând. Acest gând se comportă faţă de existenţa sa reală originară la fel cum se comportă şi imaginea amintirii unei trăiri faţă de trăirea respectivă. În acest fel, ştiinţa umană devine pentru Schelling o imagine amintită a arhetipurilor spirituale creatoare existente anterior obiectelor. Universul a fost creat de un spirit divin; la urmă, îi mai creează şi pe oameni, pentru a-şi forma din sufletele lor tot atâtea unelte cu ajutorul cărora îşi poate aminti de actul Creaţiei sale. Când Schelling se dăruieşte contemplării fenomenelor lumii, el nu se simte, aşadar, de loc o fiinţa izolată. El îşi apare lui însuşi ca o parte, ca un organ al forţelor creatoare ale Universului. Nu Schelling este cel care gândeşte, ci Spiritul lumii este cel ce gândeşte în el. Acest Spirit îşi contemplă, în Schelling, propria sa activitate creatoare.

În crearea unei opere de artă, Schelling vede o creaţie a Universului, în mic; în contemplarea meditativă a obiectelor, o amintire a creării lumii, în mare. În concepţia asupra lumii, în spiritul nostru se prezintă însăşi ideile aflate la temelia obiectelor, şi care le-au generat. Omul elimină din lume tot ceea ce spun simţurile despre ea şi reţine numai ceea ce este oferit de gândirea pură. În creaţie şi în savurarea operei de artă se realizează şi infiltrarea intimă a ideii cu ceea ce ne revelează simţurile. După părerea lui Schelling, natura, arta şi concepţia asupra lumii (filozofia) îşi stau una în faţa celeilalte în aşa fel încât natura oferă produsele ei exterioare, terminate, concepţia asupra lumii oferă ideile productive, iar arta le oferă pe amândouă într-o conlucrare armonioasă. Activitatea artistică se află la mijloc, între natura creatoare care produce fără să ştie ceva despre ideile pe baza cărora creează, şi spiritul cugetător, care cunoaşte aceste idei, însă fără ca să poată crea obiectele cu ajutorul lor. Este ceea ce exprimă Schelling prin fraza: „Lumea ideală a artei şi lumea reală a obiectelor sunt aşadar produsele uneia şi aceleiaşi activităţi; din întâlnirea ambelor activităţi (conştiente şi inconştiente), *fără* conştienţă, rezultă lumea reală; *cu* conştienţă, lumea estetică. Lumea obiectivă este numai poezia originală, însă ne-conştientă, a spiritului, organul general al filozofiei – iar încoronarea întregului edificiu, este *filozofia artei*".

Activităţile spirituale ale omului: contemplarea meditativă a lumii şi creaţia artistică, nu îi par lui Schelling a fi numai activităţi individuale ale personalităţii izolate, ci, în acelaşi timp, dacă va fi înţeleasă semnificaţia lor supremă, fapta fiinţei primordiale, a Spiritului Universului. Schelling descrie prin fraze de-a dreptul ditirambice sentimentul ce se naşte în suflet când ajunge să sesizeze că viaţa sa nu este numai individuală, limitată la un singur punct al Universului, ci că activitatea lui este ceva general-spiritual. Când sufletul spune: Ştiu, recunosc, această afirmaţie înseamnă într-un sens mai înalt că Spiritul Universului îşi aminteşte de activitatea sa dinaintea existenţei obiectelor; iar atunci când sufletul produce o operă de artă, aceasta înseamnă că Spiritul Universului repetă în mic aceeaşi operaţie pe care a executat-o când a creat natura întreagă. „Aşadar, în om, sufletul nu este principiul individualităţii, ci acea parte a sa prin care el se înalţă deasupra oricărei egoităţi, prin care devine apt de sacrificarea propriului său sine, de iubire dezinteresată, dar şi de ceea ce este lucrul suprem, adică de intuirea şi recunoaşterea esenţei obiectelor, devenind, tocmai prin aceasta, capabil de a produce opere de artă. Sufletul nu mai este preocupat de materie şi nici nu se mai află în contact nemijlocit cu ea, ci cu spiritul, în calitate de viaţă a obiectelor. Făcându-şi apariţia şi în trup, sufletul rămâne totuşi liber de trup, a cărui conştienţă pluteşte în el prin cele mai frumoase formaţiuni, doar ca un vis uşor, care nu-l deranjează. El nu este o însuşire, o capacitate sau ceva asemănător; *sufletul nu ştie, ci este însăşi ştiinţa; el nu este bun, ci însăşi bunătatea; şi nu este frumos cum poate fi şi trupul, ci este frumuseţea însăşi*" (Despre raportul artelor plastice cu natura).

O astfel de mentalitate aminteşte de mistica germană, care şi-a avut un reprezentant în *Jacob Böhme* (1575-1624). Aflându-se, cu scurte întreruperi, din 1806 până în 1841, la München, Schelling a avut relaţii foarte stimulatoare cu *Franz Benedikt Baader*, ale cărui idei filosofice evoluau cu totul pe urmele acelei învăţături mai vechi. De aici provine familiarizarea lui Schelling cu această mentalitate, aflată în întregime pe acelaşi punct de vedere la care ajunsese şi el cu gândirea sa. Citind pasajul citat mai sus din cuvântarea sa „Despre raportul artelor plastice cu natura", ţinută în anul 1807 la Academia Regală a Ştiinţelor din München, ne amintim de concepţia lui Jacob Böhme: „Când priveşti adâncimea, şi stelele, şi Pământul, iată că-l vezi pe Dumnezeul tău, iar tu trăieşti şi *te afli în acelaşi Dumnezeu*, şi acelaşi Dumnezeu te conduce şi pe tine, eşti creat *din acest* Dumnezeu şi trăieşti tot în El; întreaga ta ştiinţă se află în acest Dumnezeu; iar când vei muri, iată că vei fi înmormântat în acest Dumnezeu".

Pe măsură ce gândirea sa progresa, meditarea asupra lumii devenea pentru Schelling meditare asupra lui Dumnezeu, sau teosofie. El se afla deja cu totul pe terenul unei astfel de meditări asupra lui Dumnezeu, când, în 1809, şi-a editat ale sale *„Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii umane şi a obiectelor aflate în legătură cu aceasta"*. Toate problemele legate de concepţia asupra lumii îi apăreau acum într-o lumină nouă. Dacă toate lucrurile sunt de origine divină, atunci cum este totuşi posibil ca în lume să existe răutatea, pentru că Dumnezeu nu poate fi decât bunătatea desăvârşită? Dacă sufletul omului se află în Dumnezeu, atunci cum este posibil ca el să urmărească totuşi realizarea intereselor sale egoiste? Iar dacă cel ce acţionează în lăuntrul meu este însuşi Dumnezeu, atunci cum pot eu – care nu acţionez ca fiinţă independentă – să fiu numit totuşi liber?

Prin meditare asupra lui Dumnezeu, încearcă Schelling acum să răspundă acestor întrebări şi nu prin meditare asupra lumii. Ar fi cu totul nepotrivit pentru Dumnezeu, dacă ar crea o lume cu fiinţe lipsite de independenţă, pe care, din această cauză, ar trebui să le călăuzească şi să le ghideze fără întrerupere. Dumnezeu este desăvârşit numai dacă poate să creeze o lume întru totul asemănătoare în desăvârşire cu El. Un Dumnezeu care ar putea crea numai fiinţe mai puţin desăvârşite decât El însuşi, ar fi El însuşi nedesăvârşit. De aceea, Dumnezeu a creat prin oameni nişte fiinţe care nu au nevoie de conducerea Lui, ci sunt şi ele libere şi independente ca şi El. De aceea, o fiinţă ce provine din alta, nu este necesar să şi depindă de ea. Pentru că nu constituie nici o contradicţie faptul că fiul unui om este şi el un om. După cum ochiul a cărui existenţă este posibilă numai în întregul organismului şi totuşi nu are, tocmai din această cauză, o viaţă proprie independentă pentru sine, la fel nici sufletul izolat care, cu toate că este cuprins în Dumnezeu, din această cauză însă nu este activ prin El, asemănător unei piese componente a unei maşini. „Dumnezeu nu este un Dumnezeu al morţilor, ci al celor vii. Nu se poate înţelege în ce măsură Fiinţa cea mai perfectă ar avea plăcere faţă de o maşină, fie chiar şi dintre cele mai perfecte. Oricum ne-am imagina provenienţa unor fiinţe din Dumnezeu, aceasta nu poate fi niciodată ceva mecanic, o simplă acţionare sau aşezare într-un loc oarecare, în care caz ceea ce este acţionat nu este nimic în sine, neavând autonomie; la fel de puţin ar putea fi o emanaţie, în care caz ceea ce se revarsă ar rămâne acelaşi lucru cu elementul din care s-a revărsat, n-ar fi deci nimic propriu, de sine stătător. Succesiunea lucrurilor din Dumnezeu este o autorevelare a lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu se poate revela sieşi numai în ceea ce îi este asemănător, în fiinţe libere, care acţionează din ele însele şi pentru a căror existenţă nu este alt temei decât Dumnezeu, fiinţe care sunt însă la fel ca Dumnezeu". Dacă Dumnezeu ar fi un Dumnezeu al celor lipsite de viaţă şi toate fenomenele lumii ar fi numai un mecanism ale cărui procese I-ar putea fi atribuite Lui, în calitate de cel ce acţionează şi de cauză primă, atunci nu ar trebui decât să se descrie activitatea lui Dumnezeu şi tot ce există în lume ar fi înţeles. Din Dumnezeu ar putea fi înţelese toate obiectele împreună cu acţiunea lor. Dar nu acesta este cazul. Lumea divină are independenţă. Dumnezeu a creat-o, însă ea are propria ei existenţă. Ca atare, ea este divină; însă calitatea ei divină se învederează în lăuntrul unei entităţi independente de Dumnezeu, în cadrul unei existenţe separate, nedivine. Aşa cum s-a născut lumina din întuneric, la fel a fost creată şi lumea divină din existenţa anterioară nedivină. Iar din nedivinitate se trage răutatea, de acolo provine egoismul. Aşadar, Dumnezeu nu are în puterea sa totalitatea fiinţelor; El le poate dărui lumina, însă ele însele se ridică din bezna nopţii. Ele sunt copiii acestei nopţi. Iar întunecimea din ele nu este supusă puterii lui Dumnezeu. Ele trebuie să se înalţe prin noapte spre lumină. Aceasta este libertatea lor. Se poate spune şi că lumea este de fapt opera lui Dumnezeu care a creat-o din ceea ce este nedivin. Existenţa nedivină este deci prima, iar cea divină este abia a două existenţă.

Schelling a căutat mai întâi să descopere ideile cuprinse în toate lucrurile, deci esenţa lor divină. Prin aceasta, lumea întreagă s-a transformat pentru el într-o revelaţie a lui Dumnezeu. Însă, după aceea, el a trebuit să avanseze de la existenţa divină la cea nedivină, pentru a putea înţelege imperfecţiunea, răutatea şi egoismul. Întregul proces al evoluţiei lumii s-a transformat pentru el acum într-o învingere progresivă a nedivinului de către divin. Omul individual îşi trage originea din existenţa nedivină. El se înalţă prin efort pentru a ajunge la divinitate. Putem observa progresarea de la existenţa nedivină la cea divină şi în cursul istoriei. Existenţa nedivină era la origine dominantă în lume. În vechime, oamenii se lăsau în voia firii lor. Ei acţionau naiv din egoism. Cultura greacă se află pe acest teren. A fost epoca în care, deoarece omul vieţuia în alianţă cu natura sau – aşa cum spunea Schiller în lucrarea sa „Despre poezia naivă şi sentimentală"- era natura însăşi, el încă nici nu căuta natura. Odată cu creştinismul, această stare de nevinovăţie a omenirii dispare. Natura este privită acum ca fiind nedivină; răutatea este opusă Divinului, binelui. Christos apare pentru a lăsa să apară lumina Divinităţii în noaptea existenţei nedivine. Acesta este momentul în care „Pământul devine pentru a două oară pustiu şi gol"; momentul „naşterii Luminii superioare a spiritului" care „fusese prezentă în lume de la începutul existenţei ei, dar neînţeleasă de întunericul nedivin ce acţiona pentru sine; şi iată că lumina se revelează într-o formă limitată şi închisă, înfăţişându-se într-o întrupare de om pentru a se împotrivi răutăţii spirituale şi personale, dar şi spre a fi un mijlocitor în vederea restabilirii raportului dintre Creaţiune şi Dumnezeu pe treapta supremă. Căci numai ceea ce este personal poate tămădui persoanele, iar Dumnezeu trebuie să devină om, pentru ca omul să vină din nou la Dumnezeu".

Spinozismul este o concepţie asupra lumii care caută în Dumnezeu *cauza* a tot ceea ce se întâmplă în Univers; acesta este motivul pentru care el derivă evenimentele pe baza unor legi imuabile şi veşnice, aşa cum decurg adevărurile matematicii din axiomele ei. Însă o astfel de concepţie asupra lumii nu era satisfăcătoare pentru Schelling. El credea, ca şi Spinoza, că toate fiinţele se află în Dumnezeu; însă după părerea sa, aceste fiinţe nu sunt determinate numai prin Dumnezeu, în ele se află şi elementul nedivin. Schelling îi reproşează lui Spinoza: „Lipsa de viaţă din sistemul său, lipsa de suflet a formei, insuficienţa noţiunilor şi a expresiilor folosite, asprimea neînduplecată a determinărilor, care se împacă de minune cu abordarea abstractă a desfăşurării cercetării şi a concluziilor trase". Din această cauză, Schelling considera „conceperea mecanică a naturii" propovăduită de Spinoza ca fiind absolut consecventă. Însă natura însăşi nu ar prezenta nicidecum această consecvenţă. „Natura întreagă ne spune că ea nu există nicidecum în virtutea vreunei necesităţi pur geometrice, că în ea nu se află numai raţiune pură, ci şi personalitate şi spirit; altfel, inteligenţa geometrică ce a dominat atât de mult timp ar fi pătruns-o de mult, iar idolul ei – legile veşnice şi generale ale naturii – ar fi trebuit să fie adeverit mai mult decât s-a întâmplat până acum, întrucât se vede silit zi de zi să recunoască tot mai mult relaţia iraţională a naturii cu sine însuşi". După cum omul nu este compus numai din raţiune şi intelect, ci mai reuneşte în sinea lui şi alte capacităţi şi forţe, la fel trebuie să fie cazul – crede Schelling – şi cu fiinţa primordială divină. Un Dumnezeu care este numai raţiune pură apare ca o personificare a matematicii; dimpotrivă, un Dumnezeu care la crearea Universului nu poate proceda conform raţiunii pure, ci are de purtat neîncetate lupte cu ne-divinul, poate fi „privit ca o fiinţă cu totul personală, vie". Viaţa Lui are cea mai mare asemănare cu cea a omului. Aşa cum omul caută să învingă nedesăvârşirea în sinea lui, tinzând la realizarea unui ideal al perfecţiunii, la fel este prezentat un astfel de Dumnezeu, ca un veşnic luptător, a cărui activitate constă din învingerea progresivă a ne-divinului. Schelling îl compară pe Dumnezeul lui Spinoza cu „cele mai vechi imagini de divinităţi care, cu cât prezentau mai puţine trăsături vii – individuale, cu atât păreau mai enigmatice". Schelling îşi înzestrează Dumnezeul întotdeauna cu trăsături individuale. El îl descrie ca pe un om, când spune: „Dacă ne gândim la numeroasele grozăvii care există în natură şi în lumea spirituală precum şi la incomparabil mai multele lucruri înspăimântătoare care pare a ne fi ascunse de o mână binevoitoare, atunci nu ne putem îndoi că Divinitatea tronează de fapt asupra unei lumi de grozăvii, precum şi că Dumnezeu, prin ceea ce este ascuns prin El şi în El, ar putea fi numit, nu într-un sens impropriu, Înspăimântătorul, Îngrozitorul".

Un astfel de Dumnezeu, Schelling nu-l mai putea contempla aşa cum îl contemplase Spinoza pe al său. Un Dumnezeu care determină totul din El însuşi după legi raţionale, poate fi pătruns cu ajutorul raţiunii. Un Dumnezeu personificat, aşa cum şi-l imagina Schelling mai târziu, este incalculabil, pentru că nu acţionează exclusiv în conformitate cu legile raţiunii. Rezultatul unui calcul poate fi stabilit dinainte numai cu ajutorul gândirii, nu însă acela al acţiunii unui om! În cazul acestuia trebuie să aşteptăm pentru a vedea la ce acţiune se va hotărî la un anumit moment. Experienţa trebuie să se adauge cunoaşterii raţionale. De aceea, pentru Schelling, ştiinţa raţională era insuficientă pentru intuirea lumii sau a lui Dumnezeu. Tot ceea ce era dobândit prin raţiune, el numeşte, în forma târzie a concepţiei sale despre lume, cunoaştere negativă, care trebuie să fie completată cu una pozitivă. Celui ce vrea să-L cunoască pe Dumnezeu nu-i este îngăduit să se bizuie numai pe concluziile raţionale necesare; el trebuie să se afunde cu întreaga sa personalitate în viaţa lui Dumnezeu. Atunci, *va afla* ceea ce nu-i poate fi oferit de nici un fel de concluzii, de nici o raţiune pură. Lumea nu este un efect necesar al cauzei divine, ci o faptă liberă a unui Dumnezeu personal. Ceea ce Schelling credea că *a cunoscut*, nu prin reflecţii raţionale, ci că *a intuit* a fi fapte libere, incalculabile ale lui Dumnezeu, a expus în scrierile sale: „Filozofia revelaţiei" şi „Filozofia mitologiei". Schelling n-a mai apucat să publice el însuşi aceste două lucrări; ele au constituit numai baza conferinţelor ţinute de el la Universitatea din Berlin, după ce fusese chemat în capitala prusiană de

regele Friedrich Wilhelm al IV-lea. Cărţile respective au apărut abia după moartea lui Schelling (1854).

Prin astfel de concepţii, Schelling s-a dovedit a fi cel mai curajos şi mai îndrăzneţ dintre filozofii influenţaţi de Kant să adopte o concepţie idealistă asupra lumii. Filosofarea asupra obiectelor situate dincolo de ceea ce observă simţurile umane şi dincolo de ceea ce declară gândirea despre observaţiile făcute –, a fost părăsită, sub această influenţă. Se încerca mulţumirea cu ceea ce este oferit de observaţie şi gândire. Însă, în timp ce Kant a conchis din necesitatea unei astfel de resemnări că nu poate fi ştiut nimic despre ceea ce se află dincolo de domeniul simţurilor, neokantienii au declarat, dimpotrivă, că deoarece observaţia şi gândirea nu indică nici un fel de Divinitate suprasenzorială, înseamnă că Divinitatea sunt chiar ele. Iar dintre cei care susţineau aşa ceva, Schelling era cel mai energic. Fichte a inclus totul în egoitate; Schelling a extins egoitatea dincolo de orice limite. El nu voia să demonstreze ca celălalt că egoitatea ar fi totul, ci invers: că totul este egoitate. Şi Schelling a avut în plus şi curajul de a declara că nu numai conţinutul în idei al Eului, ci şi întreaga personalitate spirituală a omului este de esenţă divină. El nu i-a atribuit numai raţiunii umane atributul de divin, ci a transformat şi conţinutul de viaţă al omului, trecându-l în categoria esenţei divine personale. *Antropomorfism* este denumită acea declaraţie asupra lumii care, plecând de la om, îşi imaginează că la temelia întregii desfăşurări a Universului se află o entitate care o conduce în acelaşi fel în care îşi conduce şi omul propriile sale acţiuni. Tot o explicare antropomorfă îi dă Universului şi acela care la temelia tuturor evenimentelor stabileşte existenţa unei raţiuni generale a Universului. Căci această raţiune *generală* a Universului nu este nimic altceva decât raţiunea umană, generalizată. Când Goethe spune că „Omul nu va înţelege niciodată cât este el de antropomorf", el se gândeşte că şi în cele mai simple afirmaţii pe care le facem în legătură cu natura este cuprins un antropomorfism ascuns. Când afirmăm că un corp se rostogoleşte mai departe pentru că a fost lovit de un alt corp, noi formăm o reprezentare din lăuntrul Eului nostru. Lovim un corp nemişcat şi el se îndepărtează rostogolindu-se. Când vedem că o bilă se mişcă spre o alta şi aceasta se pune apoi în mişcare, noi ne închipuim că prima bilă a izbit-o pe cea de a doua, în mod analog cu acţiunea de izbire pe care o exercităm noi înşine. Ernst Haeckel găseşte că dogma antropomorfă „compară crearea Universului şi conducerea lui de către Dumnezeu cu creaţiile artistice ale unui tehnician sau inginer de maşini inteligent, precum şi cu conducerea statului de către un domnitor înţelept. Domnul Dumnezeu, în calitatea Lui de creator, susţinător şi conducător al lumii, este reprezentat, în timp ce gândeşte şi acţionează, cu totul asemănător omului". Schelling a avut curajul necesar afirmării unui antropomorfism cât se poate de consecvent. Până la urmă, el a declarat omul cu întregul său conţinut de viaţă, ca divinitate. Şi pentru că acestui conţinut de viaţă nu-i aparţine numai ceea ce este raţional, ci şi ceea ce este neraţional, Schelling a avut posibilitatea de a explica şi iraţionalul din lume. În acest scop, el a trebuit firește să completeze concepţia raţională cu o alta, care nu-şi are izvorul în gândire. Această concepţie – mai înaltă, după părerea lui – a numit-o „filosofie pozitivă". Ea „este filozofia propriu-zis liberă; cui nu-i trebuie, n-are decât să o ignore – las acest lucru la libera alegere a oricui; aş remarca numai atât că, dacă cineva doreşte, bunăoară, o evoluţie reală sau o creare liberă a lumii şi aşa mai departe, toate acestea le va putea obţine numai în cadrul unei astfel de filozofii. Dacă îi este suficientă filosofia raţională, şi nu mai pretinde nimic altceva în afara ei, atunci poate rămâne la ea, dar trebuie să renunţe la gândul de a vrea să aibă împreună cu filosofia raţională şi în cadrul ei, ceea ce aceasta pur şi simplu nu poate avea în sine, adică pe Dumnezeul adevărat şi evoluţia reală, precum şi o relaţie liberă a lui Dumnezeu cu lumea". Filosofia negativă „va rămâne în special filosofia pentru şcoli, cea pozitivă va rămâne pentru viaţă. Abia prin îmbinarea acestor două filosofii va rezulta iniţierea care poate fi pretinsă de la filozofie. După cum se ştie, în iniţierile eleusine se făcea deosebire între misteriile mici şi cele mari, cele mici fiind considerate ca fiind trepte pregătitoare ale celor mari… Filosofia pozitivă este urmarea necesară a filosofiei negative înţeleasă corect şi astfel se poate spune că în filosofia negativă sunt prăznuite misteriile cele mici, în timp ce în filosofia pozitivă sunt prăznuite marile misterii ale filosofiei".

Dacă viaţa lăuntrică este declarată a fi divină, atunci oprirea preocupării la o parte a acestei vieţi lăuntrice apare ca o inconsecvenţă. Schelling nu a comis această inconsecvenţă. În clipa în care a spus: „a explica natura este identic cu a o crea", Schelling a dat sensul întregii sale concepţii despre viaţă. Dacă meditarea contemplativă asupra naturii este o repetare a creării sale, atunci caracterul fundamental al acestei creaţii trebuie să corespundă acţiunii umane: el trebuie să fie un act al libertăţii şi nu al necesităţii geometrice. Însă o creaţie liberă nici nu o putem recunoaşte cu ajutorul legilor raţiunii; ea trebuie să ni se *reveleze* prin alte mijloace.

*

Personalitatea umană individuală trăieşte în şi prin fiinţa spirituală primordială; totuşi, ea se află în posesia deplină a propriei sale libertăţi şi independenţe. Această reprezentare era considerată de Schelling a fi una dintre cele mai importante din cuprinsul concepţiei sale asupra lumii. Din cauza acestei reprezentări, el credea că poate vedea în direcţia idealistă a gândirii sale un progres, în comparaţie cu concepţiile anterioare; pentru că acestea din urmă, considerând că fiinţele individuale sunt fundamentate în Spiritul universal, le considerau şi determinate de acesta, răpindu-le libertatea şi independenţa. „Pentru că, până la descoperirea idealismului, noţiunea propriu-zisă a libertăţii lipsea din toate sistemele filozofice mai noi, atât din cea a lui Leibniz, cât şi din cea a lui Spinoza; iar o libertate cum fusese ea gândită de mulţi dintre noi – care se mai şi lăudau cu cea mai vie percepere a acesteia –, adică o libertate care, după dânşii, ar consta din dominaţia principiului inteligent asupra simţurilor şi poftelor, ar putea fi dedusă nu numai din nevoie, ci cu multă uşurinţă, şi poate şi mai precis, din gândirea lui Spinoza". Un astfel de om care se gândea numai la o astfel de libertate şi care, cu ajutorul unor gânduri împrumutate din spinozism, încerca să producă împăcarea conştienţei religioase cu contemplarea gândită a lumii, a teologiei cu filozofia, a fost contemporanul lui Schelling, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768-1834). În lucrarea sa „Cuvântări despre religie, adresate necredincioşilor instruiţi", el a formulat în 1799 fraza următoare: „Jertfiţi cu veneraţie, împreună cu mine, o buclă de păr zeilor strămoşeşti, zeilor mani ai sfântului, excomunicatului *Spinoza*! El era pătruns de Spiritul suprem al Universului; infinitul era începutul şi sfârşitul său, Universul, singura şi eterna lui iubire; în nevinovăţie sfântă şi în adâncă umilinţă, el se oglindea pe sine în Universul veşnic, dar asista totodată şi la modul în care şi el era cea mai dragă oglindă a Universului". Pentru Schleiermacher, libertatea nu era însuşirea unei fiinţe de a-şi propune singură, într-o independenţă totală, direcţia evoluţiei şi ţinta vieţii sale. Ea este pentru el numai „dezvoltare în sine însuşi". Însă o fiinţă se poate dezvolta foarte bine din sine însăşi şi să rămână totuşi lipsită de libertate, într-un sens mai înalt. Când Fiinţa primordială a lumii a sădit în individualitatea izolată un anumit germene determinat – pe care aceasta îl dezvoltă –, atunci este trasată cu precizie calea care va trebui urmată de individualitatea respectivă; şi totuşi ea se dezvoltă numai din ea însăşi. O astfel de libertate, cum este gândită de Schleiermacher, poate fi deci uşor gândită într-o ordine universală necesară, în care toate desfăşurările au loc cu necesitate matematică. Acesta este de altfel şi motivul pentru care el poate spune: „Din această cauză libertatea merge tot atât de departe ca viaţa... *şi planta are libertatea ei*". Din cauza că Schleirmacher cunoştea libertatea numai în acest sens, el a şi putut căuta originea religiei în sentimentul cel mai lipsit de libertate, în cel al *„dependenţei categorice*". Omul simte că trebuie să-şi raporteze existenţa la o altă fiinţă, la Dumnezeu. Conştienţa lui religioasă este ancorată în acest sentiment. Un sentiment ca atare este întotdeauna ceva ce trebuie să se asocieze cu altceva. El are numai o existenţă dobândită printr-o sursă secundară. Gândul, ideea, au o existenţă atât de independentă, încât Schelling putea afirma despre ele: „Gândurile sunt produse de suflet; însă gândul produs este o forţă independentă, acţionând în continuare pentru sine, ba prinzând chiar rădăcini atât de puternice în sufletul omenesc, încât biruie şi-şi supune lui propriul părinte". Din această cauză, cel ce încearcă să cuprindă în gânduri Fiinţa primordială divină, o preia în sinea lui şi o poartă în lăuntrul său ca pe o forţă de sine stătătoare. Acestei forţe de sine stătătoare i se poate asocia după aceea un sentiment, aşa cum contemplării unei frumoase opere de artă i se alătură un sentiment de satisfacţie. Însă Schleiermacher nu vrea să ia în stăpânire obiectul religiei, ci numai sentimentul de religiozitate. Obiectul religiei, adică pe Dumnezeu însuşi, îl lasă cu totul ne-determinat. Omul se simte dependent; însă nu cunoaşte entitatea de care depinde. Toate noţiunile pe care ni le plăsmuim despre Divinitate nu corespund esenţei supreme a acesteia. Din acest

motiv Schleiermacher evită să discute concepte precise privind Divinitatea. El preferă reprezentarea cea mai goală de conţinut, cea mai ne-determinată. „Era religie, atunci când cei vechi considerau că orice formă specifică de viaţă cuprinsă în Universul întreg este opera unei divinităţi; modul de acţionare specific Universului era preluat de ei ca un sentiment anumit pe care-l desemnau ca atare". Din această cauză cuvintele fin nuanţate, rostite de Schleiermacher, despre esenţa nemuririi, indică totuşi ceva cu totul ne-determinat: „Ţelul şi caracterul unei vieţi religioase este… nu imortalitatea în afara şi dincolo de timp, sau mai degrabă numai după acest timp, aflat însă totuşi în timp, ci imortalitatea pe care o putem avea în mod nemijlocit deja în viaţa aceasta temporală şi care este o sarcină în a cărei rezolvare ne aflăm mereu implicaţi. A deveni, în miezul vremelniciei, una cu infinitul şi a fi veşnic în fiecare clipă, aceasta este nemurirea propagată de religie". Dacă Schelling ar fi spus aşa ceva, am fi putut-o asocia cu o anumită reprezentare. Ar fi însemnat atunci că omul produce în sine gândul lui Dumnezeu. Aceasta nu este altceva decât aducerea aminte a lui Dumnezeu însuşi de propria sa fiinţă. Infinitul trăieşte, aşadar, în gândul de Dumnezeu al fiinţei individuale. El este prezent în ceea ce este mărginit. Acesta participă deci la însăşi existenţa infinitului. Însă pentru că Schleiermacher spune aceasta fără argumentările lui Schelling, afirmaţia lui rămâne cu totul în ceaţă. Ea exprimă numai sentimentul confuz că omul este dependent de ceva infinit. Teologia din Schleiermacher este ceea ce îl împiedică să păşească spre anumite reprezentări despre Fiinţa primordială a Universului. Schleiermacher ar vrea să înalţe religiozitatea, pioşenia, pe o treaptă mai înaltă, pentru că el este o personalitate de o rară profunzime a sufletului. Sentimentul religios trebuie să fie venerabil. Tot ceea ce spune Schleiermacher despre acest sentiment este formulat într-un mod distins. El a apărat o morală ce depăşea cu mult orice limite tradiţionale precum şi noţiunile morale sociale, ivită dintr-o hotărâre proprie, cum este cea care domină scrierea „Lucinda" a lui Schlegel; lui îi era permisă această încercare, pentru că era convins că omul poate fi cucernic chiar dacă înfăptuieşte în domeniul moralităţii cele mai cutezătoare acţiuni. El spunea: „Nu există nici un sentiment sănătos care să nu fie totodată şi pios". El înţelegea esenţa pioşeniei. Lui Schleiermacher îi era cunoscut sentimentul descris de Goethe la o vârstă mai înaintată, în poezia sa „Trilogia pasiunii": „În puritatea lăuntricului nostru tălăzuieşte năzuinţa de a ne dărui voluntar şi din recunoştinţă unui ceva mai înalt, curat, necunoscut, descifrându-ne veşnicul nenumit; o numim *evlavie*": acest sentiment îl cunoştea Schleiermacher. Din această cauză, el ştia să descrie atât de bine *viaţa religioasă*. El nu vroia să cunoască obiectul dăruirii de sine. Orice fel de teologie îl poate determina în viziunea ei. Schleiermacher vroia să creeze o împărăţie a evlaviei, independentă de cunoaşterea Divinităţii. În acest sens el este un împăciuitor al credinţei cu cunoaşterea.

*

„În timpul mai nou, religia a restrâns din ce în ce mai mult răspândirea cultă a conţinutului ei, retrăgându-se în intensitatea *cucerniciei*, sau chiar a *simţirii* şi, deseori, într-un sentiment cu un conţinut foarte incomplet şi sterp". Aşa scria *Hegel* în prefaţa ediţiei a două a scrierii sale „Enciclopedia ştiinţelor filosofice" (1827); şi el continua: „Atât timp cât religia mai are un Crez, o învăţătură, o dogmatică, ea mai are ceea ce poate fi obiect de cercetare pentru filosofie, în care aceasta se va putea contopi ca atare cu religia. Acest fapt nu trebuie luat nici el în sensul raţiunii rele care separă, în care este încurcată religiozitatea modernă şi după care atât filosofia cât şi religia sunt reprezentate în aşa fel încât una o exclude pe cealaltă, sau că sunt în general aşa de diferite încât se mai leagă între ele numai din afară. Lucrurile stau până acum în aşa fel încât religia se poate descurca foarte bine fără filosofie, însă filosofia nu poate exista fără religie, ci mai degrabă o cuprinde în lăuntrul ei. Religia adevărată, religia spiritului, trebuie să aibă *un astfel de conţinut* (Credo); pentru că spiritul este esenţialmente conştienţă, şi prin aceasta face parte din conţinutul devenit concret; *ca sentiment, spiritul este însuşi conţinutul ne-concretizat* şi numai pe treapta cea mai de jos a conştienţei, în forma de suflet, care este comună cu animalul. De abia *gândirea* transformă sufletul – cu care este dotat şi animalul – în spirit; iar filosofia este numai o conştienţă despre acel conţinut, despre spirit şi adevărul său, chiar şi în forma şi modalitatea acelei entităţi a sa care îl deosebeşte de animal *„şi o face să fie aptă pentru religie*". Întreaga fizionomie spirituală a lui *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831), se înfăţişează minţii noastre, când auzim cuvinte ca cele de mai sus, prin care el voia să exprime clar că vede, în *gândirea* conştientă de sine, activitatea supremă a omului, adică acea activitate prin care numai el poate dobândi o atitudine faţă de problemele cele mai elevate. Sentimentul de dependenţă a omului faţă de Creatorul cucerniciei, luat în considerare de Schleiermacher, a fost declarat de Hegel ca fiind elementul cu adevărat animalic; şi el spunea în mod paradoxal: „Dacă acest sentiment al dependenţei ar constitui esenţa creştinismului, atunci câinele ar fi cel mai bun creştin". Hegel este o personalitate care trăieşte cu totul în elementul gândirii. „Din cauză că omul este o fiinţă cugetătoare, nici raţiunea umană sănătoasă, şi nici filosofia, nu ar permite nicicând să le fie luată posibilitatea de a se înălţa de la şi din concepţia empirică asupra lumii, la Dumnezeu. La temelia acestei înălţări nu se află nimic altceva decât *contemplarea meditativă – şi nu cea pur senzorială, animalică a Universului*". Ceea ce poate fi obţinut prin gândirea conştientă de sine este transformat de Hegel în conţinutul concepţiei asupra lumii. Căci ceea ce omul obţine pe altă cale decât prin această gândire conştientă de sine, nu poate fi altceva decât o treaptă pregătitoare a unei concepţii asupra lumii. *„Înălţarea* gândirii deasupra senzorialului, evoluţia gândirii dincolo de finit, spre infinit, *saltul* ce a fost făcut prin întreruperea şirului senzorial al percepţiilor şi trecerea în suprasenzorial, toate aceste acţiuni reprezintă gândirea însăşi, această tranziţie este numai *gândire*. Dacă o astfel de tranziţie nu trebuie să fie parcursă, aceasta înseamnă că nici nu trebuie să se gândească. În realitate, animalele nu parcurg o astfel de tranziţie; *ele* rămân la perceperea şi contemplarea senzorială; din această cauză, animalele nu posedă nici un fel de religie". Ceea ce omul poate obţine din lucruri prin gândire reprezintă, aşadar, maximumul, disponibil pentru el, aflat în acestea. De aceea, el nu poate numi decât esenţa lor. Aşadar, pentru Hegel, gândul este esenţa lucrurilor. Orice reprezentări senzoriale, orice observare ştiinţifică a lumii şi a fenomenelor ei se rezumă în final numai la aceea că omul îşi face *gânduri* despre legătura dintre obiecte. Lucrarea lui Hegel începe acolo unde reprezentarea senzorială, observarea ştiinţifică, au ajuns la ţinta ei, la gând, aşa cum *trăieşte* el în conştienţa de sine. Cercetătorul ştiinţific, cercetează natura; Hegel cercetează spusele cercetătorului ştiinţific despre natură. Cercetătorul caută să reducă, prin modul său ştiinţific de a proceda, varietatea mare a fenomenelor naturii la o unitate; el explică un fenomen cu ajutorul altui fenomen, năzuind la realizarea unei ordini, a unei priviri organice de ansamblu asupra întregului, care se prezintă simţurilor sale ca o mulţime ne-ordonată. Hegel caută ordine şi privire de ansamblu armonioasă în rezultatele cercetătorului naturii. El adaugă ştiinţelor naturii, ştiinţa gândurilor despre natură. Toate gândurile pe care ni le facem despre lume formează în mod firesc un tot unitar, aşa cum şi natura este tot un întreg unitar. Cercetătorul ştiinţific îşi plămădeşte gândurile contemplând obiectele izolate; din acest motiv ele se prezintă în spiritul său mai întâi izolate, unul lângă altul. Contemplându-le, înşiruite astfel unul lângă altul, ele se contopesc într-o unitate, în lăuntrul căreia fiecare în parte este o componentă. Această contopire a gândurilor într-o unitate vrea să fie filosofia lui Hegel. Pe cât de puţin crede cercetătorul care vrea să stabilească legile cerului înstelat că ar putea construi Cerul, cu aştrii săi, cu ajutorul acestor legi tot atât de puţin credea Hegel – care încerca să dezvăluie legăturile legice existente în lăuntrul lumii gândurilor – că ar putea descoperi, prin gândire, nişte legi ale ştiinţelor naturii, care pot fi stabilite numai prin observări experimentale. Oricât s-ar afirma că Hegel ar fi vrut să extragă din gândirea pură cunoaşterea nelimitată a întregului Univers, aceasta se datorează numai unei interpretări greşite naive a concepţiei sale. El a spus doar destul de clar, că „Ceea ce trebuie înţeles, este sarcina filosofiei; pentru că ceea ce este raţional, este şi real, iar ceea ce este adevărat este şi raţional. *Când filosofia îşi pictează cenuşiul ei în cenuşiu, atunci se poate presupune că o formă a vieţii a îmbătrânit...; bufniţa Minervei îşi ia zborul abia o dată cu instalarea amurgului*". Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că cunoştinţele reale trebuie să fie deja prezente atunci când vine cugetătorul să le lumineze din punctul său de vedere. Ca atare, să nu i se reproşeze lui Hegel că ar fi trebuit să deducă noi legi ale naturii din gândirea pură; pentru că el nu intenţiona deloc să facă aşa ceva. Nu, el nu voia nimic altceva decât să cuprindă într-o lumină filosofică suma legilor naturii cunoscute pe timpul său. Cercetătorului naturii nu-i cere nimeni să creeze bolta cerească, cu toate că se angajează în cercetarea ei; însă despre părerile lui Hegel se afirmă că ar fi sterile, pentru că el, care a meditat asupra legăturii dintre legile naturii, nu a procedat şi la crearea acestor legi.

Ultimul lucru la care ajunge omul, prin adâncirea sa în lucruri, este esenta acestora. Cele mai înalte cunostinte la care ajunge omul sunt în

acelaşi timp esenţa cea mai adâncă a lucrurilor. Aşadar gândul care *trăieşte* în om este şi conţinutul obiectiv al lumii. Se poate spune: Gândul se află în lume mai întâi într-un mod inconştient; apoi este preluat de spiritul uman, el îşi apare lui însuşi în acesta. Aşa cum, atunci când îşi îndreaptă privirea asupra naturii, omul descoperă până la urmă gândul care îi face inteligibile întruchipările şi fenomenele naturii, tot aşa, şi atunci când poposeşte în sine însuşi, el găseşte şi aici, în ultimă instanţă, tot gândul. După cum esenţa naturii este constituită din gânduri, tot aşa gândul este esenţa proprie omului. Aşadar în conştienţa de sine a omului, gândul se vede pe sine însuşi. Esenţa lumii vine la ea însăşi. În celelalte creaturi ale naturii lucrează gândul; însă acolo acţiunea lui nu este îndreptată asupra lui însuşi, ci spre ceva din afara sa. De aceea, natura conţine gândul. Însă în omul care cugetă, gândul nu este numai cuprins; el nu acţionează pur şi simplu, ci această acţiune este îndreptată chiar asupra lui. Şi în natura exterioară are loc o trăire a gândului, însă acolo el se revarsă şi acţionează în altceva; în om, gândul trăieşte în el însuşi. În acest fel, întregul proces al Universului îi apare lui Hegel ca un proces al gândului. Şi toate evenimentele acestui proces se prezintă ca trepte pregătitoare ale evenimentului suprem posibil: adică cuprinderea prin gândire a gândului însuşi. Această întâmplare se desfăşoară în conştienţa de sine a omului. Aşadar gândul înaintează transformându-se treptat până la suprema sa formă de apariţie, în care el se înţelege pe sine însuşi.

Aşadar când privim un obiect oarecare al realităţii sau un fenomen, atunci în acest obiect sau fenomen va fi văzută întotdeauna o anumită formă de dezvoltare a gândului. Procesul de evoluţie al Universului este dezvoltarea progresivă a gândului. În afara treptei supreme a acestei dezvoltări, toate celelalte stadii intermediare cuprind în ele o contradicţie. În ele se află *gând*, însă acesta conţine în sine mai mult decât ceea ce dă din el pe o astfel de treaptă inferioară. Din această cauză, el învinge această formă de întrupare contradictorie şi se îndreaptă în grabă spre o formă superioară, care-i corespunde mai mult. Deci ceea ce împinge înainte dezvoltarea gândului este contradicţia. Când cercetătorul naturii observă meditând lucrurile, el îşi formează în sinea lui noţiuni contradictorii despre acestea. Iar când, după aceea, cugetătorul filosof ia în stăpânire aceste gânduri dobândite din observarea naturii, el descoperă în aceste formaţiuni idei contradictorii. Însă tocmai această contradicţie face posibilă înjghebarea, din gândurile izolate, a unei construcţii de gânduri. Filosoful caută în gând ceea ce este contradictoriu. Şi este contradictoriu pentru că gândul trimite mereu la o treaptă mai înaltă a dezvoltării sale. Prin contradicţia pe care o cuprinde, fiecare gând indică un alt gând mai înalt, spre care se îndreaptă în decursul dezvoltării. Aşa, filosoful poate să înceapă cu cel mai simplu gând, care este cu desăvârşire gol de orice conţinut, cu fiinţarea abstractă. Datorită contradicţiei aflate în gândul însuşi, el este împins în afară spre o treaptă superioară şi mai puţin contradictorie, iar apoi tot mai departe, până când ajunge la stadiul suprem, la cel al gândului ce trăieşte în sine însuşi, şi care este manifestarea cea mai înaltă a spiritului.

Prin Hegel este exprimat caracterul fundamental al strădaniei mai noi în elaborarea concepţiei despre lume. Spiritul elen cunoaşte gândul ca percepţie, spiritul mai nou îl cunoaşte ca un produs propriu al sufletului. În timp ce îşi expune concepţia sa asupra lumii, Hegel urmăreşte gândind creaturile conştienţei de sine. La început, el are de-a face numai cu conştienţa de sine şi cu produsele sale. Însă, după aceea, activitatea acestei conştienţe de sine se transformă în el în aşa fel, încât conştienţa de sine se simte legată de Spiritul Universului. Cugetătorul grec *contemplă* lumea, iar această *contemplare* îl lămureşte asupra esenţei lumii. Gânditorul mai nou din Hegel vrea să se adapteze lumii creatoare, vrea să se transpună în ea; el crede apoi că se descoperă pe sine însuşi în ea, şi permite să se exprime în el însuşi ceea ce spiritul lumii exprimă ca propria *sa* esenţă, în timp ce această esenţă a spiritului universal este prezentă, vie, în conştienţa de sine. Ceea ce este Platon pentru lumea greacă, este Hegel pentru lumea mai nouă. Platon îşi înalţă privirea lui contemplativă spre lumea ideilor şi lasă această privire contemplativă să prindă taina sufletului; Hegel lasă sufletul să se afunde în spiritul Universului, iar după ce s-a afundat, îl lasă să-şi desfăşoare viaţa sa lăuntrică. În acest fel, el *trăieşte* ca viaţă proprie ceea ce trăieşte spiritul lumii, în care s-a afundat.

Hegel şi-a îndreptat atenţia asupra spiritului uman în timpul activităţii sale supreme, adică atunci când gândeşte, încercând după aceea să arate sensul pe care îl are această activitate supremă în cadrul Universului întreg. Această activitate reprezintă evenimentul în timpul căruia Fiinţa primordială, revărsată în lumea întreagă, se regăseşte. Cele mai înalte realizări prin care se înfăptuieşte această regăsire, sunt: arta, religia şi filosofia. Gândul este prezent în opera naturii; însă el se află aici înstrăinat de el însuşi; el nu apare în forma sa primordială. Când privim un leu, acesta nu este desigur altceva decât întruparea gândului de „leu"; însă de astă dată nu este vorba de gândul de „leu", ci de fiinţa corporală; aceasta nu priveşte gândul. Numai dacă vreau s-o înţeleg, voi căuta gândul. O operă de artă care reprezintă un leu poartă numai în mod exterior ceea ce pot *înţelege* din fiinţa adevărată. Elementul trupesc este prezent numai pentru a face să apară gândul. Omul creează opere de artă pentru ca ceea ce, de obicei, prinde din obiecte numai în gânduri, să aibă în faţa lui şi într-o vedere exterioară. În realitate, gândul, în forma sa caracteristică, poate apărea numai în conştienţa de sine a omului; ceea ce apare în realitate numai aici, omul îl imprimă în materia sensibilă, pentru a deveni aparent şi în ea. Când Goethe stătea în faţa capodoperelor greceşti, a simţit nevoia să remarce: „Aici există necesitate, aici există *Dumnezeu*". În limbajul lui Hegel – în care Dumnezeu este exprimat prin conţinutul de gânduri al lumii, El trăind în însăşi conştienţa de sine a omului –, aceasta ar însemna: „Din capodopere, omul este privit de revelaţiile supreme ale lumii, care-i sunt împărtăşite realmente numai în lăuntrul propriului său spirit". Filosofia cuprinde în sinele ei gândul în forma lui pură, în esenţa lui primordială. Forma supremă de apariţie pe care o poate adopta Fiinţa divină primordială, lumea gândurilor, este cuprinsă în filosofie. În sensul lui Hegel, s-ar putea spune că: „Dumnezeiască este lumea întreagă, adică plină de gânduri; însă, în filosofie, ceea ce este divin *apare* cu totul nemijlocit în divinitatea lui, pe când în alte apariţii adoptă forme ale ne-divinului". Între filosofie şi artă, se află religia, în care gândul încă nu trăieşte ca gând pur, ci ca imagine, ca simbol. Acesta este cazul şi în artă, dar aici imaginea este împrumutată de la vederea exteriorului; imaginile religiei sunt însă spiritualizate.

În comparaţie cu aceste forme supreme de apariţie ale gândului, toate celelalte manifestări umane ale vieţii sunt ca nişte trepte premergătoare imperfecte. Întreaga viaţa istorică a omenirii se compune din astfel de trepte premergătoare. Din această cauză, cel ce urmăreşte derularea exterioară a evenimentelor istorice va găsi câte ceva ce nu corespunde gândului pur, adică obiectului raţiunii. Însă cel ce priveşte lucrurile mai adânc va vedea că în dezvoltarea istorică se realizează totuşi acţiunea gândului raţional. El se realizează numai într-un mod a cărui formă exterioară pare a fi nedivină. Din această cauză, se poate totuşi spune: *„Tot ce este adevărat este raţional"*. Şi tocmai despre aceasta este vorba, ca în *totalitatea* istoriei să realizeze gândul, spiritul istoric al lumii. Individul izolat este numai o unealtă în vederea realizării scopurilor acestui spirit al lumii. Din cauza că Hegel recunoaşte în gând esenţa supremă a Universului, el pretinde şi de la individ ca el să se subordoneze gândului general ce acţionează în procesul evoluţiei Universului. Oamenii mari ai istoriei sunt aceia ale căror scopuri particulare conţin o esenţă identică cu voinţa spiritului Universului. Acest conţinut este adevărata lor forţă; el se află în instinctul general lipsit de conştienţă al oamenilor; aceştia sunt mânaţi lăuntric spre realizarea voinţei spiritului Universului, şi nu au o atitudine prin care să opună rezistenţă celui ce a preluat în propriul său interes realizarea unui astfel de scop. Popoarele se unesc mai degrabă în jurul stindardului unui astfel de om; el le indică şi realizează ceea ce este interesul lor imanent. Dacă aruncăm mai departe o privire asupra destinului acestor personalităţi de importanţă mondial-istorică, vom vedea că ei au avut norocul de a fi fost exponenţii realizării unui scop care era de fapt o treaptă în avansarea spiritului general. Faptul că raţiunea se foloseşte de asemenea unelte, îl putem considera un şiretlic al acesteia, care îi pune pe oameni să îi realizeze cu pasiune înfocată propriile ei scopuri, în timp ce ea se menţine nu numai nevătămată, dar chiar se şi evidenţiază. Particularul este de cele mai multe ori prea neînsemnat în comparaţie cu generalul: indivizii sunt sacrificaţi şi abandonaţi. Istoria lumii se prezintă ca lupta dintre indivizi, iar pe câmpul de bătălie al acestei ciudăţenii lucrurile se desfăşoară în mod natural. Aşa cum în regnul animal păstrarea vieţii speciei este totodată scopul şi instinctul individului, astfel încât predomină raţiunea generală, iar indivizii cad, la fel se întâmplă şi în viaţa spirituală. Pasiunile se nimicesc reciproc; raţiunea singură veghează, îşi urmăreşte realizarea scopului ei şi până la urmă se impune. Individul poate să cuprindă Spiritul universal numai în contemplare, în gândirea sa.

Dumnezeu este prezent cu totul în om numai prin contemplarea Universului. Când omul acţionează, când el intervine în viaţa activă, el este numai un mădular şi de aceea poate participa la raţiunea generală numai în calitatea lui de mădular. Din astfel de gânduri decurge şi teoria lui Hegel asupra statului. Când gândeşte, omul este singur; însă când acţionează, el este un membru al comunităţii. Ordinea raţională a comunităţii, gândul care o străbate, este *statul*. Pentru Hegel, individualitatea izolată ca atare are o valoare numai în măsura în care în ea se manifestă raţiunea generală, gândul. Pentru că gândul este esenţa lucrurilor. Un produs natural nu are puterea de a lăsa să apară în sine gândul în forma sa supremă; omul dispune de această forţă. Din această cauză, el îşi va împlini destinul numai când se face purtător al gândului. Deoarece statul este realizat, iar omul individual este numai mădular în cadrul acestuia, omul trebuie să servească statul şi nu statul pe om. „Când statul este confundat cu societatea burgheză, destinaţia lui fiind considerată garantarea siguranţei precum şi apărarea proprietăţii şi a libertăţii personale, interesul individului ca atare devine scopul ultim care determină asocierea, rezultând de aici că a fi membru al statului este ceva arbitrar. Însă statul se raportează cu totul diferit la individ; statul fiind spirit obiectiv, reiese că individul însuşi are obiectivitate, adevăr şi moralitate numai în calitatea lui de membru al statului. Asocierea este conţinutul şi scopul adevărat al existenţei indivizilor, iar destinul lor este de a duce o viaţă colectivă; satisfacţia, acţiunea, modul lor de comportare în continuare, are ca punct de plecare şi rezultat această substanţialitate şi valabilitate generală". Şi cum stăm cu *libertatea* în cadrul unei astfel de concepţii asupra vieţii? Hegel nu admite acea noţiune a libertăţii care îi conferă personalităţii umane izolate un drept necondiţionat de a-ş hotărî singură, după bunul ei plac, ţinta şi scopul activităţii sale. Căci ce valoare ar avea în sine această personalitate izolată, dacă ţinta existenţei sale nu şi-ar extrage-o din lumea gândurilor raţionale, ci ar fixa-o în mod arbitrar? După părerea lui Hegel, tocmai aceasta ar constitui lipsa de libertate. Un astfel de individ nu ar corespunde fiinţei sale; ar fi nedesăvârşit. Un individ desăvârşit nu poate să vrea decât să-şi realizeze fiinţa proprie; iar capacitatea lui de a face acest lucru este libertatea lui. Însă această fiinţă a sa este întrupată în cadrul statului. Când omul acţionează în sensul statului, atunci el acţionează liber. „Statul în sine este de fapt unitatea morală, este realizarea desăvârşită a libertăţii şi este un scop absolut al raţiunii ca libertatea să fie adevărată. Statul este spiritul care se află şi se realizează în mod conştient în lume, în timp ce el se realizează numai ca o copie a sa, ca un spirit care doarme… Trecerea lui Dumnezeu în lume este ceea ce face ca statul să existe; iar temelia statului este forţa raţiunii realizate ca voinţă". Hegel nu este niciodată preocupat de lucruri ca atare, ci numai de conţinutul raţional de gânduri al acestora. Aşa cum Hegel căuta pretutindeni gândul în domeniul cercetării Universului, el vroia să ştie că şi viaţa este condusă din punctul de vedere al gândului. Din această cauză lupta el împotriva idealurilor confuze ale societăţii şi statului, situându-se pe poziţia apărătorului a ceea ce există realmente. Cel care se pasionează pentru un ideal confuz al viitorului crede, după părerea lui Hegel, că raţiunea generală l-ar fi aşteptat pe el pentru a-şi face apariţia. Unui astfel de om ar trebui să i se explice în mod limpede că în orice lucru real există raţiune. Pe profesorul Jacob Friederich Fries – căruia îi fusese coleg la Jena şi urmaş la catedră la Heidelberg – Hegel l-a denumit „Comandatul suprem al marii superficialităţi", pentru că acesta a vrut să formuleze un astfel de ideal al viitorului din „terciul sentimentalismelor".

Apărarea atotcuprinzătoare a ceea ce există în realitate i-a atras lui Hegel reproşuri grele chiar şi din partea celor care priveau cu prietenie direcţia ideilor sale. Referindu-se la aceasta, *Johann Eduard Erdmann*, un discipol de-al lui Hegel, scria: „Preponderenţa categorică conferită, mai ales pe la mijlocul anilor douăzeci, filosofiei hegeliene în comparaţie cu toate celelalte sisteme filosofice contemporane, îşi are originea în faptul că liniştii momentane, – care a urmat luptelor violente din domeniile politic, religios şi politic-bisericesc – îi corespundea o filosofie pe care, inamicii denigrând-o şi prietenii ei lăudând-o, au denumit-o „Filosofia restaurării". Ea merită acest nume într-o măsură mult mai mare, decât au crezut cei ce l-au inventat".

Nu trebuie însă trecut cu vederea nici faptul că, tocmai datorită simţului realităţii, Hegel a creat o concepţie extrem de prietenoasă faţă de viaţă. Schelling a vrut să creeze prin opera sa „Filosofia revelării" o concepţie asupra vieţii. Însă cât sunt de străine noţiunile sale despre contemplarea Divinităţii, în comparaţie cu viaţa nemijlocit reală. O astfel de concepţie poate avea o oarecare valoare numai pentru acele momente festive ale vieţii în care, retrăgându-se din cotidian, omul se dăruieşte stărilor sufleteşti cele mai elevate; momente în care el nu mai execută nici un fel de slujbă lumească, ci săvârşeşte numai slujba divină. Hegel, dimpotrivă, a vrut să-l pătrundă pe om cu sentimentul că şi în realitatea cotidiană el slujeşte divinului general. La Hegel, elementul divin ajunge parcă şi în jos, până în cele mai mici obiecte, pe când la Schelling, el se retrage în cele mai înalte regiuni ale existenţei. Pentru că *iubea* viaţa şi realitatea, Hegel a căutat să le reprezinte pe cât posibil de raţional. El voia ca omul să facă cu raţiune fiecare pas. În fond el nu subaprecia personalitatea izolată, ceea ce rezultă din afirmaţii ca: „Ceea ce este mai concret şi mai *subiectiv* este şi cel mai bogat, iar ceea ce se retrage în cea mai simplă adâncime este şi ceea ce este mai puternic şi mai cuprinzător. Piscul cel mai înalt şi ascuţit este *personalitatea pură*, care numai prin dialectica absolută, care este natura ei, *păstrează totul în sine*, pentru că devine cea mai liberă, cea mai simplă, ceea ce este prima ne-mijlocire şi generalizare. Însă, pentru a deveni *„personalitate pură"*, individul trebuie să pătrundă şi cu întreg elementul raţional pe care să-l facă sinea sa proprie, căci „personalitatea pură" este totodată şi treapta cea mai înaltă pe care o poate atinge omul prin dezvoltare, pentru că el nu o primeşte nicidecum de la natură. Când omul s-a înălţat până la această treaptă, i se potriveşte vorba hegeliană: „Faptul că omul ştie de existenţa lui Dumnezeu este, după comunitatea esenţială, o cunoaştere comună, adică omul ştie despre Dumnezeu numai în măsura în care şi Dumnezeul din om are cunoştinţă de propria lui existenţă: această cunoaştere este conştienţă de sine a lui Dumnezeu însă tot aşa şi o cunoaştere a lui Dumnezeu de către om, *şi această cunoaştere a lui Dumnezeu de către om este cunoaşterea omului de către Dumnezeu. Spiritul omului prin care ştie de Dumnezeu, nu este altceva decât însuşi spiritul lui Dumnezeu*". Numai un om în care este realizat aşa ceva merită – conform părerii lui Hegel –, în sensul cel mai înalt al cuvântului, numele de personalitate. Pentru că la dânsul raţiunea coincide cu individualitatea; el îl realizează în sinea lui pe Dumnezeu, căruia îi dăruieşte, prin conştienţa sa, organul necesar propriei Sale contemplări. Toate gândurile ar rămâne nişte plăsmuiri abstracte, ne-conştiente, ideale, dacă n-ar dobândi în om adevărul lor viu. Fără om, Dumnezeu, în toată perfecţiunea lui supremă, ar fi inexistent. El ar fi entitatea primordială neterminată a Universului, şi n-ar şti nimic despre El însuşi. Hegel l-a prezentat pe acest Dumnezeu înainte de realizarea sa în viaţă. Conţinutul acestei prezentări îl alcătuieşte logica. Ea este o clădire construită din gânduri mute, rigide, neînsufleţite. Chiar şi Hegel spune despre logică că este „Împărăţia umbrelor". Ea trebuie să arate, într-o oarecare măsură, cum este Dumnezeu în fiinţa Lui veşnică cea mai intimă, înainte de crearea naturii şi a spiritului finit. Însă deoarece contemplarea de sine aparţine în mod necesar fiinţei lui Dumnezeu, conţinutul logicii este încă Dumnezeul mort, care cere dobândirea existenţei. În realitate, această împărăţie a adevărului abstract şi pur nu există nicăieri; numai intelectul nostru îl poate separa de domeniul realităţii vii. După părerea lui Hegel, nu există nicăieri o fiinţă primordială terminată, ci numai una aflată într-o veşnică evoluţie, în *devenire* permanentă. Această fiinţă veşnică este „adevărul real veşnic, în care raţiunea permanent activă este liberă prin ea însăşi şi pentru care necesitatea, natura şi istoria îi servesc numai revelării ei, sunt numai vase ale cinstirii ei". Felul cum se cuprinde lumea gândurilor omului pe sine, aceasta vroia Hegel să descrie. Într-o altă formă, el a exprimat concepţia lui Goethe: „Când natura sănătoasă a omului acţionează ca un întreg, când el se simte în lume ca într-un întreg moral, frumos, demn şi valoros, când tihna armonioasă îi oferă o încântare liberă, pură, atunci Universul, dacă s-ar putea simţi pe sine însuşi, ajuns la ţelul său, ar chiui de bucurie şi şi-ar admira culmea propriei sale deveniri şi fiinţe". Transpus în limbajul lui Hegel, aceasta ar însemna: Când, prin gândire, omul îşi trăieşte propria sa esenţă, acest act nu are numai o importanţă personală, individuală, ci una universală; fiinţa Universului îşi atinge, în cunoaşterea de sine a omului, culmea cunoaşterii sale, desăvârşirea sa, fără de care ea ar rămâne doar un fragment.

Reprezentarea hegeliană a cunoaşterii nu o interpretează pe aceasta ca fiind o cuprindere mintală a unui conţinut care ar exista fără aceasta, finită undeva în lume, şi nici ca o activitate care creează *reproduceri* ale întâmplării reale. Ceea ce – în sensul lui Hegel – este creat

prin cunoaşterea cu ajutorul gândirii, nu există nicăieri în lume, decât numai în cunoaştere. Aşa cum planta produce, pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, floarea, la fel produce şi Universul conţinutul cunoaşterii umane. Şi pe cât de puţin există floarea *înainte* de ivirea ei, tot pe atât de puţin există anterior şi conţinutul în gânduri al lumii, care apare în spiritul uman. O concepţie asupra lumii care consideră că în cunoaştere ar urma să se nască numai reproduceri ale unor conţinuturi deja existente, îl transformă pe om într-un spectacol leneş al lumii, care ar fi complet terminată şi fără contribuţia lui. Hegel îl transformă pe om, dimpotrivă, într-un colaborator activ la întâmplările lumii, căreia, fără prezenţa lui, i-ar lipsi vârful.

Franz Grillparzer a caracterizat în felul său, printr-o expresie semnificativă, părerea lui Hegel despre raportul gândirii cu Universul:

> Poate că, profetic, gândirea cea *divină* pe noi tu ne înveţi.
> Însă pe cea *umană*, prietene, chiar o nimiceşti.

Prin gândirea umană, poetul înţelege ceea ce îşi presupune conţinutul existând de-a gata în lume, şi care nu vrea să fie nimic altceva decât reproducerea acesteia. Pentru Hegel, această expresie nu este o mustrare. Pentru că – după părerea lui – această gândire asupra unui alt lucru nu este încă gândirea supremă, gândirea cea mai desăvârşită. Când se meditează asupra unui obiect al naturii, este căutată o noţiune care „coincide" cu obiectul său exterior. Atunci, prin gândul format, se înţelege ce este obiectul exterior. De fapt, este vorba de două lucruri: gândul şi obiectul. Dacă vrem să ne urcăm însă până la punctul de vedere cel mai înalt la care poate ajunge omul, atunci nu trebuie să ne temem să întrebăm şi ce este gândul ca atare. Pentru a răspunde la această întrebare nu avem decât iarăşi numai gândul. Aşadar, în cunoaşterea supremă, gândul se cuprinde pe el însuşi. El nu mai caută coincidenţa sa cu altceva din afara lui; el are de lucru numai cu el însuşi. Această gândire care nu se mai sprijină pe ceva exterior îi pare lui Grillparzer a fi un distrugător al gândirii, care oferă informaţii în legătură cu diferitele obiecte ale realităţii senzoriale şi spirituale, extinse în timp şi spaţiu. Însă pe cât de puţin nimiceşte pictorul natura când îi redă liniile şi culorile pe pânză, tot pe-atât de puţin distruge gânditorul ideile cuprinse în natură când le exprimă în puritatea lor spirituală. Este uimitor că tocmai în gândire se doreşte a se vedea un element duşmănos realităţii din cauză că face abstracţie de bogăţia conţinutului senzorial. Oare pictorul nu face abstracţie de restul însuşirilor unui obiect când redă numai culoarea, forma şi linia lui? Hegel a anulat toate obiecţiile de acest fel printr-o glumă nostimă: Dacă fiinţa primordială aflată în activitate în lume „alunecă de pe solul pe care se plimbă şi cade în apă, ea se transformă într-un peşte, în ceva organic, ceva viu. Dacă alunecă însă tot aşa şi cade *în gândirea pură* – căci nici gândirea pură, după cum se afirmă, n-ar fi terenul ei propriu –, atunci, făcând o tumbă şi căzând bâldâbâc acolo, ea trebuie să se transforme în ceva rău, finit, despre care trebuie, de fapt, să ne fie ruşine să vorbim, dacă lucrul nu s-ar întâmpla în interes de serviciu şi pentru că nu se poate nega că şi în această întâmplare există o anumită logică. Apa este un element atât de rece şi de rău, şi totuşi viaţa se simte aşa de bine în ea. Să fie oare gândirea un element cu mult mai rău? Trebuie oare să se simtă Absolutul chiar rău în gândire şi să se comporte el oare rău acolo?"

Se vorbeşte în sensul lui Hegel când se afirmă că Fiinţa primordială ar fi creat natura inferioară şi omul; ajunsă până la acest punct, ea s-ar fi resemnat, lăsându-i omului grija de a mai adăuga lumii exterioare şi lui însuşi şi gândurile asupra lucrurilor. În acest fel, Fiinţa primordială creează, *în colaborare cu omul, întregul conţinut al lumii*. Omul este coautor al existenţei generale, şi nu spectator leneş sau rumegător cunoscător a ceea ce ar exista şi fără existenţa sa.

Ceea ce omul este în existenţa lui cea mai lăuntrică, el nu o datorează altcuiva decât lui însuşi. Din această cauză, Hegel nu consideră nici libertatea ca fiind un dar divin, aşezat odată pentru totdeauna în leagănul omului, ci ca un rezultat la care omul ajunge treptat prin el însuşi, în decursul dezvoltării sale. De la viaţa în lumea exterioară, de la satisfacerea necesităţilor sale prin existenţa sa pur senzorială, el se înalţă la înţelegerea fiinţei sale spirituale, a propriei sale lumi interioare. În acest fel, el devine independent de lumea exterioară; el îşi urmează propria sa entitate interioară. Spiritul poporului conţine necesitatea existenţei sale naturale şi, în ceea ce priveşte moravurile sale, se simte cu totul dependent de ceea ce, în afara datinilor, obiceiurilor omului individual, este concepţie morală. Însă treptat, prin luptă neîncetată, personalitatea se eliberează de lumea concepţiei morale inferioare aflate în lumea exterioară şi ea pătrunde în interioritatea sa, prin aceea că recunoaşte că îşi poate dezvolta şi da, din propriul său spirit, concepţii şi prescripţii morale. Omul se înalţă la intuirea Fiinţei primordiale care acţionează înlăuntrul său şi care este totodată şi izvorul moralităţii sale. Poruncile sale morale, omul nu le mai caută în lumea exterioară, ci în sufletul său propriu, devenind astfel dependent numai de sine însuşi (pag. 552 din „Enciclopedia ştiinţelor filosofice" a lui Hegel). Această independenţă, respectiv libertate, nu i-a revenit deci omului dinainte, ci a fost dobândită în decursul dezvoltării sale istorice. *Istoria lumii este progresul omenirii în conştienţa libertăţii sale*.

Datorită faptului că în manifestările supreme ale spiritului uman Hegel vede fenomenele în care Fiinţa primordială a lumii îşi află încheierea evoluţiei sale, a *devenirii* sale, toate celelalte fenomene devin pentru el trepte pregătitoare ale culmii supreme; iar culmea însăşi apare ca *ţinta* spre care tind toate celelalte. Această reprezentare despre finalitatea din Univers este altceva decât cea care îşi imaginează creaţia şi conducerea lumii ca operă a unui tehnician sau constructor de maşini foarte inteligent, care a produs toate obiectele potrivit unor scopuri utile. O astfel de teorie a utilităţii a fost respinsă categoric de Goethe. El îi spunea, la 20 februarie 1831, lui Eckermann: Omul „nu omite să-şi transfere părerile sale obişnuite din viaţa cotidiană şi în ştiinţă, căutând şi în examinarea părţilor izolate ale unei fiinţe organice, scopul şi utilitatea lor. Acest lucru poate merge un timp şi poate da rezultate temporare şi în ştiinţă; numai că destul de repede se va ciocni de fenomene pe care nu le va putea rezolva cu o mentalitate atât de simplistă, şi în care fără o mentalitate superioară, se va încurca în tot felul de contradicţii. Astfel de propovăduitori ai utilităţii afirmă desigur: boul are coarne pentru a se apăra cu ele. Eu însă întreb: de ce nu are coarne şi oaia? Iar dacă unele le au, de ce îi sunt înfăşurate în jurul urechilor, astfel că nu-i folosesc la nimic? Are însă un înţeles cu totul diferit, când spun: Boul se apără cu coarnele, pentru că le are. Întrebarea, *de ce?*, pusă în legătură cu această afirmaţie, este absolut neştiinţifică. Ceva mai departe se ajunge cu întrebarea: *cum?* Căci dacă întreb: Cum are boul coarne?, răspunsul la întrebarea aceasta mă va îndemna să iau în consideraţie organismul boului, ceea ce mă va lămuri totodată de ce leul nu are şi nu poate avea coarne. Cu toate acestea, în alt sens, Goethe sesizează în natura întreagă o organizare orientată şi care îşi atinge ţinta urmărită prin crearea omului, şi care îşi dirijează aşadar lucrările în aşa fel, încât până la urmă acesta îşi împlineşte vocaţia sa. Putem citi în acest sens în al său „Winckelmann": „Căci la ce serveşte întreaga bogăţie de sori şi planete şi de luni, stele şi căi lactee, de comete şi nebuloase, de foste lumi şi de lumi în devenire, dacă în final un om fericit nu se bucură… de existenţa sa?". Goethe este convins şi de faptul că esenţa tuturor fenomenelor iese la iveală ca adevăr în şi prin om (ibid. pag 162 şi urm…). Scopul acestei concepţii despre lume este de a înţelege că totul în lume este construit în aşa fel, încât omul să aibă o sarcină demnă de el, pe care s-o poată rezolva. Ceea ce este pus de Hegel la sfârşitul cărţii sale „Filosofia naturii", sună ca o justificare filosofică a maximelor lui Goethe când afirmă că „Natura s-a desăvârşit prin tot ceea ce este viu; şi şi-a dobândit pacea prin aceea că s-a metamorfozat în ceva mai perfect. În felul acesta a apărut spiritul din natură. Ţinta naturii este de a se ucide pe sine însăşi şi de a-şi străpunge coaja ei nemijlocită, senzorială; de a arde ca pasărea Phoenix, pentru ca apoi, întinerită, să renască din această exterioritate ca spirit. Natura s-a metamorfozat în altceva, pentru a se recunoaşte din nou ca idee şi spre a se împăca cu ea însăşi…. Ca scop al naturii, el (spiritul) există tocmai de aceea *înaintea* ei, ea s-a născut din el". Această concepţie asupra lumii a putut să-l plaseze pe om atât de sus, pentru că ea lasă să se realizeze în el ceea ce se află la bază ca forţă primordială, ca fiinţă primordială a întregului Univers; ceea ce îşi pregăteşte realizarea sa prin urcarea tuturor treptelor reprezentate de toate celelalte fenomene, dar care este atinsă abia prin ivirea omului. Printr-o astfel de reprezentare, Goethe şi Hegel sunt în deplin acord unul cu celălalt. Ceea ce a dobândit Goethe prin intuirea naturii si a spiritului este exprimat de Hegel pe baza *gândirii luminoase, pure, ce vietuieste în constienta de sine*.

Goethe prin ființa naturii și a spiritului este exprimat de Hegel pe baza gândirii raționale, pură, ce trăiește în conștiința de sine.

Ceea ce a întreprins Goethe cu fenomene izolate ale naturii, de a le explica prin *devenirea*, prin *evoluţia* lor, a fost aplicat de Hegel întregului cosmos. Goethe pretinde de la cei ce vor să înţeleagă esenţa organismului vegetal: „Contemplaţi, în *devenire*, modul în care planta, condusă din treaptă în treaptă, formează pe rând florile şi fructul". Hegel vrea să înţeleagă toate fenomenele Universului prin succesiunea de trepte ale devenirii lui, de la cea mai simplă şi confuză activitate a materiei inerte până sus, la spiritul conştient de sine. Iar în spiritul conştient de sine Hegel sesizează revelarea Fiinţei primordiale a Universului.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CONCEPŢII REACŢIONARE ASUPRA LUMII

„Mugurul dispare odată cu ivirea florii şi s-ar putea spune că mugurul este contestat de floare; la fel, apariţia fructului pune floarea în situaţia unei existenţe false a plantei, adevărul fructului înlocuind adevărul florii. Aceste forme de existenţă nu numai că diferă între ele, ci se exclud reciproc, fiind incompatibile. Însă natura lor alunecătoare le conferă calitatea de momente ale unităţii organice în cadrul căreia ele nu numai că nu se combat reciproc, ci sunt la fel de necesare şi abia egalitatea acestor necesităţi constituie viaţa întregului". În aceste cuvinte ale lui Hegel este exprimată una din principalele trăsături caracteristice ale reprezentărilor sale. El era ferm convins că obiectele realităţii poartă contradicţia în ele însele şi că tocmai în aceasta se află impulsul pentru devenirea lor, pentru mişcarea lor vie în vederea încercării continui de a depăşi această contradicţie. Floarea nu ar deveni niciodată fruct, dacă n-ar purta în sinea ei contradicţia. Ea n-ar avea atunci nici un prilej de a evada din existenţa ei lipsită de contradicţii. Dintr-o atitudine de gânditor exact opusă a pornit *Johann Friedrich Herbart* (1776-1841). Hegel este un cugetător pătrunzător, însă totodată şi un spirit însetat de adevăr. El ar vrea să aibă numai gânduri care au absorbit în ele conţinutul bogat, saturat al lumii. Din această cauză gândurile sale trebuiau să se afle într-o curgere veşnică, într-o evoluţie permanentă, într-un progres plin de contradicţii, aşa cum este şi realitatea însăşi. Herbart este însă un gânditor cu totul abstract; el nu caută să pătrundă lucrurile, ci le examinează din punctul său de vedere abstract. Pe gânditorul pur logic îl deranjează contradicţia; el cere noţiuni clare, capabile de a coexista paşnic între ele. O noţiune nu are voie să prejudicieze o alta. În faţa unei realităţi plină de contradicţii, cugetătorul se vede într-o situaţie aparte. Noţiunile furnizate de realitate nu-l satisfac. Ele se lovesc de stringenţa logicii sale. Acest sentiment de insatisfacţie devine punctul de plecare al formulării concepţiei lui Herbart asupra lumii. El îşi spune: „Dacă realitatea din faţa simţurilor şi spiritului meu îmi furnizează noţiuni contradictorii, atunci ea nu poate fi cea adevărată, de care este însetată gândirea mea". De aici ia naştere sarcina ei. Realitatea contradictorie nu este o fiinţare reală, ci numai o aparenţă. Prin această concepţie, Herbart se asociază până la un anumit punct cu Kant. Însă în timp ce Kant declară fiinţarea adevărată drept ceva inaccesibil cunoaşterii prin gândire, Herbart crede dimpotrivă că ar putea avansa de la aparenţă la fiinţarea reală tocmai prin aceea că prelucrează noţiunile contradictorii ale aparenţei, transformându-le în noţiuni lipsite de contradicţii. După cum fumul indică focul, la fel şi aparenţa indică fiinţarea reală care-i stă la temelie. Dacă din imaginea cosmică plină de contradicţii, oferită simţurilor şi spiritului nostru, elaborăm prin gândirea logică o imagine a Cosmosului lipsită de contradicţii, atunci în această imagine avem ceea ce căutăm. De fapt, ea *nu ne apare* într-o astfel de lipsă de contradicţii; însă, dincolo de ceea ce ni se arată, se află realitatea adevărată. Aşadar Herbart nu porneşte de la înţelegerea nemijlocită a realităţii, ci el creează o altă realitate, prin care abia prima urmează să devină explicabilă. În acest fel el ajunge la un sistem de gânduri abstract care, în comparaţie cu realitatea plină şi bogată, pare a fi destul de incomplet. Realitatea adevărată nu poate fi o unitate, căci una ca aceasta ar trebui să cuprindă în sine infinita diversitate a obiectelor şi proceselor reale, cu toate contradicţiile lor lăuntrice. În acest caz, realitatea ar trebui să fie compusă dintr-o mulţime de existenţe simple, încremenite, veşnic constante, în care nu există nici devenire, nici dezvoltare. Numai o esenţă simplă, care-şi păstrează caracteristicile permanent nemodificate, este lipsită de contradicţii. O existenţă aflată în dezvoltare este într-o clipă altceva decât în altă clipă, adică, contrazice într-un moment însuşirea pe care o are în alt moment. Lumea adevărată se compune aşadar din mulţimea unor esenţe simple, ce nu se modifică nicicând. Iar ceea ce este perceput de noi nu sunt aceste esenţe simple, ci numai relaţiile reciproce dintre ele. Aceste relaţii n-au nimic comun cu fiinţele adevărate. Când o fiinţă simplă intră în relaţie cu alta, prin aceasta, nici una dintre ele nu se modifică; eu percep însă numai rezultatul interacţiunii dintre ele. Realitatea noastră este suma interacţiunii dintre fiinţele adevărate. Când o fiinţă iese din relaţia cu altă fiinţă şi intră în relaţie cu o a treia, atunci s-a întâmplat ceva, fără ca prin acest ceva să fi fost afectată fiinţarea însăşi a fiinţei respective. Ceea ce noi conştientizăm este evenimentul. Este realitatea noastră aparentă, plină de contradicţii. Este interesant modul în care îşi reprezintă Herbart, pe baza acestei concepţii personale, viaţa sufletului. Sufletul este la fel ca toate celelalte esenţe adevărate, simplu şi în sine invariabil. El intră însă în interacţiune cu alte esenţe existente. Expresia acestor interacţiuni este viaţa reprezentărilor. Tot ceea ce se desfăşoară în noi: reprezentare, simţire, voinţă, este un joc al interacţiunii sufletului cu restul lumii esenţelor simple. După cum se vede, viaţa sufletească este transformată în acest fel într-o aparenţă de interacţiuni la care participă existenţa simplă a sufletului în lume. Herbart este un cap de matematician. În fond, întreaga lui concepţie asupra lumii s-a născut din reprezentări matematice. Un număr nu se modifică dacă devine termenul unei operaţiuni matematice. Numărul trei rămâne trei, indiferent că este adunat cu patru, sau că este scăzut din şapte. Aşa cum stau numerele înlăuntrul operaţiunilor de calcul, la fel stau şi fiinţele simple în lăuntrul interacţiunilor ce se formează între ele. Din acest motiv chiar şi psihologia devine pentru Herbart un exemplu de calcul. El încearcă să aplice matematica şi în psihologie. El calculează matematic modul cum se condiţionează reciproc reprezentările, felul interacţiunii dintre ele, precum şi rezultatele acestei interacţiuni. Pentru dânsul, „Eul" nu este entitatea spirituală pe care o cuprindem în conştienţa noastră de sine, ci rezultatul interacţiunii tuturor reprezentărilor, şi prin aceasta nimic altceva decât tot o sumă, o expresie supremă a interacţiunilor. Noi nu ştim nimic despre entitatea simplă aflată la temelia vieţii noastre sufleteşti, însă cu atât mai mult ne devin evidente interacţiunile sale neîntrerupte cu alte entităţi. În acest joc al interacţiunii este aşadar împletită o entitate. Acest fapt este exprimat prin aceea că toate entităţile simple tind să se concentreze într-un punct central care este ideea de Eu.

Herbart este un reprezentant al evoluţiei mai noi a dezvoltării concepţiei despre lume, în alt sens decât Goethe, Schiller, Schelling, Ficthe, Hegel. Aceştia căutau să cuprindă sufletul conştient de sine într-o imagine a lumii pe care sufletul conştient de sine să o poată cuprinde. Ei exprimă în acest fel impulsul spiritual al epocii lor. Însă Herbart stă în faţa acestui impuls, el trebuie să simtă că impulsul este prezent. El încearcă să-l înţeleagă; însă în gândire, aşa cum şi-o reprezintă ca fiind corectă, el nu află nici o posibilitate de a se transpune în esenţa conştientă de sine a sufletului, şi rămâne în afara acesteia. Din concepţia lui Herbart asupra lumii pot fi văzute greutăţile pe care le are de înfruntat gândirea, când vrea să înţeleagă în ce s-a transformat ea însăşi în decursul dezvoltării omenirii. În comparaţie cu Hegel, Herbart pare a depune eforturi zadarnice pentru atingerea unui ţel, pe care celălalt crede că l-a şi atins. Eşafodajele de gânduri ale lui Herbart constituie o încercare de a zugrăvi din afară ceea ce Hegel vrea să prezinte printr-o coexistenţă lăuntrică. Pentru caracterul fundamental al vieţii concepţiei mai noi asupra lumii, sunt importanţi şi gânditori ca Herbart. Ei indică ţelul de atins prin aceea că aduc tocmai mijloacele necorespunzătoare pentru a ajunge la atingerea acestui scop. La Herbart se luptă ţelul spiritual al timpului; forţa lui spirituală nu este

suficientă spre a înţelege destul de bine această luptă şi pentru a-i da o expresie potrivită. Progresul dezvoltării concepţiei asupra lumii demonstrează că în procesul evoluţiei, pe lângă personalităţile care stau la înălţimea impulsurilor timpului, mai intervin întotdeauna şi alţii care dezvoltă concepţii asupra lumii din neînţelegerea acestor impulsuri. Despre astfel de concepţii asupra lumii, se poate desigur spune că sunt reacţionare.

Herbart recade în concepţia lui Leibniz. Viaţa sa sufletească simplă, aşa cum o concepe el, este invariabilă. Nici nu ia fiinţă, nici nu dispare. Era prezentă când a început acea viaţă aparentă pe care omul o cuprinde cu Eul său; şi se va elibera iarăşi din aceste relaţii şi va fiinţa în continuare când viaţa va înceta. Herbart ajunge la o reprezentare a Divinităţii printr-o imagine a lumii ce cuprinde multe entităţi simple care produc întâmplările prin interacţionarea lor. În cadrul acestei deveniri, noi conştientizăm adecvarea lor. Însă interacţiunile ar putea fi – dacă entităţile, care în conformitate cu propria lor fiinţare nu au nimic comun una cu alta, ar fi lăsate în seama lor – ar putea fi numai întâmplătoare, haotice. Faptul că ele sunt totuşi corespunzătoare, indică existenţa unui conducător înţelept al lumii care coordonează interacţiunile lor. La un moment dat, Herbart spune: „Nimeni nu poate să demonstreze mai îndeaproape esenţa lui Dumnezeu". El condamna „aroganţa sistemelor care vorbesc despre Dumnezeu ca despre un obiect cunoscut, care urmează a fi priceput în contururi foarte clare, prin care ne-am putea înălţa la o cunoaştere pentru a cărei atingere datele necesare ne sunt refuzate.

În această imagine a lumii, acţiunile omului şi creaţiile sale artistice se află complet în aer. Lipseşte orice posibilitate de integrare a lor în această imagine. Pentru că, ce fel de raport trebuie să existe între relaţiile fiinţelor simple – cărora orice evenimente le sunt absolut indiferente – şi faptele oamenilor? Din acest motiv Herbart trebuie să caute, atât pentru etică cât şi pentru estetică, o rădăcină de sine stătătoare. El crede a o descoperi în sentimentul uman. Când omul percepe obiecte sau fenomene, acestea pot fi asociate cu sentimente de plăcere sau neplăcere. Astfel, ne produce plăcere când voinţa unui om apucă o direcţie care coincide cu convingerea lui. Când constatăm contrariul, în noi se produce sentimentul neplăcerii. Din cauza acestui sentiment, acordul dintre convingere şi voinţă îl considerăm, din punct de vedere moral, a fi bun; şi dimpotrivă, dezacordul îl considerăm inacceptabil din punct de vedere moral. Un astfel de sentiment se poate asocia numai cu un *raport* între elemente morale. Voinţa ca atare ne este indiferentă din punct de vedere moral. De asemenea şi convingerea. De abia când ele *acţionează împreună* iese la iveală satisfacţia sau nemulţumirea etică. Raportul dintre elemente morale, este numit de Herbart o „idee practică". El enumără cinci astfel de „idei practice": ideea libertăţii morale constituită din concordanţa dintre voinţă şi convingere; ideea desăvârşirii, care se întemeiază pe faptul că ceea ce este puternic produce plăcere în comparaţie cu ceea ce este slab; ideea dreptăţii, care se ridică din neplăcerea produsă de ceartă; ideea bunăvoinţei, care exprimă plăcerea resimţită când o voinţă îl stimulează pe celălalt; şi ideea plăţii, care impune ca tot binele sau răul făcut de un individ să fie compensat pe seama acestuia. Herbart construieşte etica pe un sentiment uman, pe simţământul moral. El o desparte de concepţia asupra lumii, care are de a face cu ceea ce *este*, transformând-o într-o sumă de cerinţe a ceea ce *trebuie să fie*. El o asociază cu estetica, ba o transformă chiar într-o componentă a acesteia. Pentru că şi această ştiinţă conţine cerinţe în legătură cu ceva ce trebuie să fie. Şi estetica are de a face cu relaţii, cărora li se asociază sentimente. Culoarea izolată ne lasă indiferenţi din punct de vedere estetic. Însă când i se asociază o altă culoare, această asociere ne poate satisface, sau poate să ne displacă. Ceea ce produce plăcere într-o reunire de culori este frumos; ceea ce displace este urât. *Robert Zimmermann* (1824-1898), a construit într-un mod spiritual, pe baza acestor principii fundamentale, o teorie a artelor. Numai o parte a acesteia o constituie etica sau ştiinţa binelui, care priveşte acele raporturi frumoase care sunt luate în considerare în domeniul acţionării. Remarcabilele expuneri ale lui Robert Zimmermann despre estetică (teoria artelor), dovedesc că până şi din încercările de construire a unor concepţii asupra lumii care nu se ridică până la înălţimea impulsurilor timpului, pot totuşi emana stimuli importanţi pentru dezvoltarea spiritului.

Din cauza spiritului său înclinat spre necesitatea matematică, Herbart a cercetat cu succes acele procese ale vieţii sufleteşti care se desfăşoară în adevăr, cu o anumită regularitate, la toţi oamenii în acelaşi mod. Desigur, nu vor intra aici procesele cu caracter mai intim, mai individual. Înţelegerea matematică va trece cu vederea elementul original şi specific fiecărei personalităţi. Ea va dobândi însă o anumită înţelegere a manifestărilor medii ale spiritului, câştigând totodată – cu ajutorul siguranţei pe care i-o dă calculul – şi o anumită stăpânire a dezvoltării spiritului. Aşa cum legile mecanice ne fac apţi pentru tehnică, la fel şi legile vieţii sufleteşti ne fac apţi pentru educaţie, pentru tehnica cultivării sufletului. Din acest motiv, munca depusă de Herbart a rodit în domeniul pedagogiei. El a găsit printre pedagogi, şi nu numai printre ei, o mulţime de aderenţi. În cazul concepţiei herbartiene asupra vieţii, care oferă imaginea unor generalităţi cenuşii, incomplete, acest lucru nu este clar de la prima vedere. Aceasta se explică însă prin faptul că tocmai naturile cele mai însetate după o concepţie asupra lumii sunt cele mai dornice de astfel de noţiuni generale, ce se înşiră unele lângă altele cu necesitate rigidă ca şi termenii unui exemplu de calcul. Este captivant să trăieşti modul în care se înlănţuie firesc un gând cu altul, deoarece trezeşte un sentiment de certitudine. Ştiinţele matematice sunt atât de apreciate tocmai din cauza acestui sentiment de siguranţă pe care îl generează. Ele se construiesc parcă de la sine; le este oferit numai materialul gândirii, lăsându-se restul pe seama necesităţii logice independente. În cazul evoluţiei gândirii saturate cu adevăr a lui Hegel, trebuie să se intervină neîncetat. În această gândire există mai multă căldură, mai multă nemijlocire; în schimb, curgerea ei are în permanenţă nevoie de conlucrarea sufletului. Căci ceea ce captezi în gânduri este chiar adevărul; acest adevăr permanent curgător, individual în fiecare dintre punctele lui şi care se opune oricărei rigidităţi logice. Şi Hegel a avut numeroşi elevi şi discipoli. Însă aceştia i-au fost cu mult mai puţin credincioşi decât cei ai lui Herbart. Cât timp puternica personalitate a lui Hegel a dat viaţă gândurilor sale, ea şi-a exercitat farmecul său; iar unde se exercita acest farmec, el acţiona în mod convingător. După moartea lui, mulţi dintre elevii săi şi-au urmat propriul lor drum. Şi acest lucru este cât se poate de firesc. Pentru că cel ce este de sine stătător îşi va forma şi relaţia sa cu realitatea într-un mod independent. La elevii lui Herbart constatăm altceva. Ei sunt credincioşi. Ei dezvoltă mai departe învăţăturile maestrului lor; însă fondul de bază al gândurilor sale este păstrat de ei într-o formă neschimbată. Cel ce se transpune în modul de gândire al lui Hegel se adânceşte în procesul devenirii lumii, care parcurge nenumărate trepte de dezvoltare. În acest caz, unii indivizi pot fi impulsionaţi să parcurgă în mod personal acest drum al devenirii; însă diferitele trepte, el le poate modela după modul său individual de reprezentare. La Herbart avem de a face cu un sistem de gânduri solid structurat, care inspiră încredere datorită soliditătii structurii sale. Îl putem refuza; însă dacă-l acceptăm, atunci trebuie să-l acceptăm în forma lui originală. Căci elementul individual, personal, ne sileşte să opunem sinelui străin, sinele nostru; ori tocmai acesta lipseşte.

*

„Viaţa este o treabă încurcată; de aceea mi-am propus să mi-o petrec pe a mea, meditând asupra ei". Aceste cuvinte i le-a spus odată lui Wieland, *Arthur Schopenhauer* (1788-1860), la începutul studiilor sale universitare. Din această stare sufletească s-a dezvoltat concepţia sa asupra lumii. Schopenhauer avusese parte de întâmplări dure în propria lui viaţă, şi observase cu atenţie şi experienţele triste ale altora, atunci când a găsit în munca gândirii filosofice un nou ţel al vieţii. Moartea subită a tatălui său, provocată de căderea lui de pe acoperişul unui hambar, experienţele defavorabile făcute de el în profesiunea de comerciant, vederea unor locuri în care se desfăşoară mizeria umană, în cursul călătoriilor făcute de tânărul Schopenhauer, precum şi încă multe alte împrejurări, au trezit în dânsul mai puţin necesitatea cunoaşterii lumii – pentru că ar fi considerat-o demnă de a fi cunoscută – cât mai ales dorinţa ca, prin contemplarea lucrurilor, să-şi creeze un mijloc de a le putea suporta. El avea nevoie de o concepţie asupra lumii pentru liniştirea constituţiei sale sufleteşti sumbre. Când în anul 1809 a început să frecventeze Universitatea, gândurile încorporate dezvoltării concepţiei despre lume germane, de Kant, Fichte şi Schelling, acţionau din plin. Steaua lui Hegel se afla tocmai în plină ascensiune. Acesta tipărise, în 1806, prima sa lucrare mai mare: „Fenomenologia

spiritului". La Göttingen, Schopenhauer a audiat cursurile lui *Gottlob Ernst Schulze*, autorul cărţii „Aenesidemus", care, cu toate că într-o anumită privinţă era adversarul lui Kant, le recomanda totuşi studenţilor săi pe Kant şi Platon ca fiind cele două mari spirite după care trebuiau să se orienteze. Cu un înflăcărat zel, Schopenhauer a aprofundat modul de a gândi al lui Kant. Revoluţia produsă în capul său de acest studiu, el a apreciat-o ca fiind o adevărată renaştere spirituală. El este satisfăcut de această revoluţie, cu atât mai mult cu cât ea este în deplină concordanţă cu părerile celuilalt filosof indicat de Schulze, şi anume ale lui Platon. Căci acesta este cel ce spunea: Atât timp cât ne rezumăm numai la percepţia obiectelor, suntem ca nişte oameni care stau legaţi într-o peşteră, astfel încât nu pot întoarce capul şi nu văd altceva decât, la lumina ce arde în spatele lor, pe peretele din faţă, imaginile-umbre ale obiectelor reale ce se mişcă între ei şi foc, şi aceasta atât cu privire la fiecare obiect, cât şi la sine. În felul în care se raportează aceste umbre la obiectele reale, la fel se raportează şi obiectele percepţiei noastre la *idei*, care sunt realitatea adevărată. Obiectele lumii perceptibile se nasc şi trec, ideile sunt veşnice. Oare nu a propovăduit şi Kant ceva identic? Oare lumea perceptibilă nu este şi pentru el numai o lume aparentă? Ce e drept, înţeleptul din Königsberg nu le-a atribuit ideilor aceeaşi realitate veşnică; însă, după părerea lui Schopenhauer, în concepţia despre realitatea extinsă în timp şi în spaţiu, între Platon şi Kant domneşte un acord total. Această părere a devenit în curând şi adevărul său de nezdruncinat. Schopenhauer îşi spunea: dobândesc cunoaştere despre existenţa obiectelor în măsura în care le văd, le aud, le pipăi şi aşa mai departe, adică în măsura în care le *reprezint*. Un obiect este prezent pentru mine *numai în reprezentarea mea*. Cerul, Pământul şi aşa mai departe, sunt deci reprezentările mele, pentru că „lucrul în sine", care le corespunde, a devenit pentru mine obiect numai prin aceea că a preluat caracterul reprezentării.

Oricât considera Schopenhauer că este necondiţionat just tot ce a afirmat Kant despre caracterul de reprezentare a lumii percepute, tot pe atât de nesatisfăcut se simţea faţă de observaţiile făcute de Kant cu privire la „lucrul în sine". Doar şi Schulze era un adversar al acestor păreri ale lui Kant. Cum putem şti ceva despre un „lucru în sine", cum putem spune chiar şi numai un singur cuvânt despre aceasta, dacă nu cunoaştem decât reprezentările, iar „lucrul în sine" se află cu totul în afara oricăror reprezentări? Schopenhauer a trebuit să caute un alt drum pentru a ajunge la „lucrul în sine". În timpul acestei căutări, el a fost mult mai mult influenţat de concepţiile contemporane cu el asupra lumii, decât a admis vreodată. Elementul adăugat de Schopenhauer convingerii sale primite de la Platon şi Kant, în legătură cu „lucrul în sine", îl aflăm la Fichte, în prelegerile acestuia, audiate de Schopenhauer în 1811 la Berlin. Şi-l aflăm şi la Schelling. Forma cea mai matură a concepţiei lui Fichte el a putut-o auzi la Berlin, şi ea ne-a rămas în scrierile sale postume. În timp ce Schopenhauer – după propria lui mărturie – îl „asculta atent", el propovăduia cu insistenţă că întreaga existenţă este întemeiată, până la urmă, pe o *voinţă universală*. De îndată ce omul descoperă prezentă în el voinţa, el dobândeşte convingerea că există o lume independentă de individualitatea lui. Voinţa nu este cunoaştere a individului, ci o formă a existenţei reale. Şi Fichte şi-ar fi putut numi această concepţie a sa asupra lumii: *„Lumea ca voinţă şi cunoaştere"*. Iar în scrierea lui Schelling „Despre esenţa libertăţii umane şi obiectele legate de aceasta", este cuprinsă doar şi fraza: „În ultima şi cea mai înaltă instanţă, nu există nici un fel de altă fiinţare decât *voinţa, care este existenţa primordială*, şi numai acesteia i se potrivesc toate predicatele proprii ei: fără început, veşnicie, independenţă faţă de timp, afirmarea de sine. Întreaga filosofie se străduieşte să găsească această expresie supremă". Faptul că voinţa este existenţa primordială, devine şi părerea lui Schopenhauer. Dacă s-ar stinge ştiinţa, mai rămâne voinţa, căci aceasta precede cunoaşterea. Cunoaşterea îşi are originea în creierul meu, îşi spune Schopenhauer. Însă ea trebuie adusă la lumină printr-o forţă activă, creatoare. Omul cunoaşte o astfel de forţă creatoare în propria sa *voinţă*. Însă Schopenhauer se străduieşte să demonstreze că şi ceea ce acţionează în restul obiectelor din afara omului, este tot voinţă. Prin aceasta, voinţa se află, ca „lucru în sine", la baza realităţii pur şi simplu reprezentată. Iar noi putem avea cunoştinţă de acest „lucru în sine". El nu se află – ca şi cel kantian – dincolo de reprezentarea noastră, ci vieţuim activitatea sa în propriul nostru organism.

Dezvoltarea concepţiei despre lume a timpului mai nou a păşit prin Schopenhauer mai departe, în măsura în care, prin el, începe încercarea de a ridica *una* dintre puterile fundamentale ale conştienţei de sine la rangul de principiu general al lumii. Enigma epocii se află în conştienţa activă de sine. Schopenhauer nu a fost în situaţia de a găsi o imagine a Universului care să cuprindă rădăcinile conştienţei de sine. Acest lucru a fost încercat de Fichte, Schelling, Hegel. Schopenhauer extrage *o singură* putere a conştienţei de sine, *voinţa*, afirmând despre aceasta că n-ar exista numai în sufletul omului, ci în lumea întreagă. În felul acesta, pentru dânsul, omul nu mai este situat cu întreaga lui conştienţă de sine în originile lumii, ci numai cu o singură parte a acesteia, cu *voinţa*. Prin aceasta, Schopenhauer se dezvăluie a fi unul dintre acei reprezentanţi ai dezvoltării mai noi a concepţiei asupra lumii care au putut cuprinde în conştienţa lor numai parţial enigma fundamentală a timpului lor.

Şi Goethe a exercitat o influenţă profundă asupra lui Schopenhauer. Din toamna lui 1813 până în mai 1814, acesta s-a bucurat de relaţii personale cu poetul. Goethe personal l-a introdus pe filosof în teoria culorilor. Concepţia lui Goethe corespundea întru totul reprezentărilor ce şi le formase Schopenhauer despre modul în care procedează organele noastre senzoriale şi spiritul nostru, când devin conştiente de obiecte şi procese. Goethe întreprinsese cercetări îngrijite şi vaste asupra percepţiilor ochiului, asupra luminii şi culorilor, iar rezultatele acestor cercetări le consemnase în lucrarea sa „Despre teoria culorilor". El ajunsese la concepţii care se deosebesc de cele ale lui Newton, fondatorul teoriei moderne a culorilor. Contradicţia existentă în acest domeniu între Newton şi Goethe nu poate fi apreciată dintr-un punct de vedere corect dacă nu se porneşte de la deosebirea fundamentală existentă între concepţiile celor două personalităţi asupra lumii. Pentru Goethe, organele senzoriale ale omului sunt cele mai perfecte aparate fizice. Din acest motiv, pentru domeniul culorilor, ochiul trebuie să fie cea mai înaltă instanţă în privinţa stabilirii legăturilor legice. Newton şi fizicienii cercetează fenomenele respective în modul caracterizat de Goethe drept „cea mai mare nenorocire a fizicii mai noi" şi care, aşa cum a mai fost arătat într-un alt context (vezi pag. 146), constă din aceea că „experienţele au fost ca şi separate de oameni, recunoscând natura numai în ceea ce indică instrumentele artificiale, ba chiar vrând să limiteze şi să demonstreze prin aceleaşi instrumente ce poate fi realizat de natură". Ochiul percepe luminosul şi întunecatul sau lumina şi întunericul, iar în cuprinsul câmpului de observare luminos-întunecat – culorile. Goethe se menţine în limitele acestui domeniu şi caută să demonstreze interdependenţa luminii, întunericului şi culorii. Newton şi adepţii săi vor să observe procesele luminoase şi pe cele colorate, aşa cum se desfăşoară ele în afara organismului omenesc în spaţiu, adică aşa cum ar trebui ele să aibă loc şi dacă nu ar exista ochi. Însă, o astfel de sferă exterioară de fenomene, separată de om, nu are din punctul de vedere al concepţiei goetheene asupra lumii nici o justificare. Nu ajungem la cunoaşterea esenţei unui lucru prin aceea că facem abstracţie de efectele pe care le observăm, ci ea ne este dată prin legitatea acestor efecte cuprinsă cu spiritul. Influenţele percepute cu ochiul omenesc în totalitatea lor şi descrise în legătura lor legică sunt esenţa luminii şi a culorii – şi nu o lume de procese exterioare separată de ochi, care trebuie să fie stabilită cu ajutorul unor instrumente artificiale. „Pentru că noi încercăm de fapt degeaba să exprimăm esenţa unui obiect. Noi conştientizăm efecte. Influenţele sunt observate *iar o istorie completă a acestor efecte ar cuprinde în orice caz esenţa acelui obiect*. Degeaba ne dăm silinţa să descriem caracterul unui om; să adunăm dimpotrivă acţiunile, faptele sale, şi ne va întâmpina o imagine a caracterului său. Culorile sunt fapte ale luminii, fapte şi suferinţe. În acest sens, putem aştepta de la acestea desluşiri în legătură cu lumina. Este drept că lumina şi culoarea se află între ele într-un raport foarte exact, însă trebuie să ni le imaginăm pe amândouă ca aparţinând naturii întregi; căci, *prin simţul ochiului, natura toată este cea care vrea să ni se reveleze într-un mod deosebit*". Găsim aici concepţia despre lume a lui Goethe, aplicată la un caz special. În organismul omenesc,prin simţurile sale, prin sufletul său, se revelează ceea ce este ascuns în restul naturii. Aceasta atinge în om culmea sa. De aceea, cel ce caută adevărul naturii în afara omului – ca Newton – acela, conform concepţiei fundamentale a lui Goethe, nu-l poate afla.

Schopenhauer vede în lume, care-i este dăruită spiritului în spaţiu şi în timp, numai o reprezentare a acestui spirit. Esenţa acestei lumi reprezentate ni se dezvăluie în voinţa de care vedem că este pătruns propriul nostru organism. Din această cauză, el refuză discutarea

unei teorii care nu consideră esenţa fenomenelor de culoare şi ale luminii ca fiind reprezentări ale ochilor, ci ca aparţinând unei lumi care trebuie să existe în afara ochilor. Din această cauză, modul de reprezentare al lui Goethe trebuia să-i fie simpatic, pentru că acesta se menţine în lăuntrul unei lumi de reprezentare a ochiului. El găsea, în acest mod de reprezentare, o confirmare a ceea ce trebuia să admită el însuşi despre această lume. Discordia dintre Goethe şi Newton nu este numai o problemă de fizică, ci o problemă a întregii concepţii despre lume. Cel ce este de părere că natura poate fi investigată cu succes prin experienţe izolate de om în condiţii artificiale, trebuie să rămână la fundamentarea teoriei newtoniene a culorilor. Fizica modernă este de această părere. Din această cauză, ea nu poate limita o altă apreciere decât cea exprimată de Hermann von Helmholtz în cartea lui: „Intuiţia lui Goethe privind ideile viitoare din ştiinţele naturii": „Acolo unde era vorba de probleme care pot fi rezolvate prin imagini intuitive, cu ajutorul unor divinaţii poetice, poetul s-a arătat capabil de obţinerea celor mai înalte realizări; însă acolo unde ar fi putut ajuta numai metoda inductivă aplicată conştient, el a dat greş". Dacă se consideră că imaginile intuite sunt numai produse care se adaugă naturii, atunci trebuie stabilit ce se întâmplă în natură, făcând abstracţie de aceste imagini intuitive. Însă dacă –ca şi Goethe – vedem în aceste imagini relevări ale fiinţelor spirituale din natură, va trebui să ne sprijinim pe ele atunci când vrem să cercetăm adevărul. În orice caz, Schopenhauer nu adoptă nici unul dintre aceste puncte de vedere. În percepţiile simţurilor, el nu vrea să recunoască esenţa obiectelor; iar metoda fizică o respinge, pentru că aceasta nu se opreşte la singurul lucru care există în faţa noastră, la reprezentări. Dar şi el a transformat problema dintr-una pur fizică într-o problemă a concepţiei despre lume. Şi întrucât, în fond, şi concepţia lui despre lume pornea tot de la om – şi nu de la o lume exterioară acestuia – el a trebuit să se decidă pentru Goethe. Căci acesta a conchis pentru teoria sa a culorilor ceea ce trebuie să rezulte cu necesitate pentru cel care vede în omul cu simţurile sale sănătoase, „cel mai mare şi mai perfect aparat fizic". Hegel, care, ca filosof, stă cu totul pe terenul acestei concepţii despre lume, trebuia să ia în mod energic atitudine pentru teoria lui Goethe asupra culorilor. În cartea „Filosofia naturii" scrisă de Hegel, citim „Tratarea corespunzătoare a culorilor o datorăm lui *Goethe*, care a fost atras de timpuriu de culori şi lumină pentru a le studia, pe vremea aceea mai ales din punct de vedere al picturii; naturalismul său pur, simplu, prima însuşire necesară unui poet, trebuia să se opună unei barbarii cum este reflecţia, aşa cum o găsim la Newton. El a repetat tot ceea ce fusese experimentat şi stabilit în legătură cu lumina şi culorile de la *Platon* încoace. El a conceput fenomenul într-un mod simplu; iar adevăratul instinct al raţiunii constă din a prinde fenomenul sub aspectul care se prezintă în modul cel mai simplu.

Temelia fundamentală a tuturor fenomenelor din lume este, pentru Schopenhauer, *voinţa*. Ea este o năzuinţă veşnică şi oarbă de a exista. Ea nu conţine raţiune. Pentru că raţiunea se naşte abia în creierul omului, care la rândul său este creat de voinţă. În timp ce Hegel consideră raţiunea conştientă de sine, spiritul ca temelie a lumii, iar în raţiunea umană vedea numai o realizare individuală a raţiunii generale a lumii, Schopenhauer admite raţiunea numai ca produs al creierului, ca o băşică de săpun, care se naşte la urmă de tot, după ce năzuinţa întunecată, iraţională, voinţa a creat tot restul. La Hegel toate obiectele şi evenimentele sunt raţionale, căci sunt produse de raţiune; la Schopenhauer, totul este iraţional, căci este un produs al voinţei iraţionale. La Schopenhauer vedem confirmată cât se poate de clar afirmaţia lui Ficthe, după care „Alegerea concepţiei despre lume depinde de caracteristica generală a alegătorului". Schopenhauer a avut parte de întâmplări rele, el a cunoscut lumea din partea ei cea mai rea, înainte de a fi decis să reflecteze asupra ei. Din această cauză, el este satisfăcut să-şi reprezinte că esenţa lumii este ceva iraţional, rezultat al unei voinţe oarbe. Conform mentalităţii sale, raţiunea nu are nici o putere asupra non-raţiunii. Pentru că raţiunea însăşi se naşte ca un produs al non-raţiunii; ea este aparenţă şi vis, un produs al voinţei. La baza concepţiei lui Schopenhauer asupra lumii se află transpunerea în gânduri a dispoziţiei întunecate a sufletului său. Ochiul său nu era predispus pentru urmărirea cu bucurie a rânduielilor raţionale ale existenţei; el sesiza numai non-raţiunea voinţei oarbe, exprimată prin dureri şi suferinţe. Pentru acest motiv, etica lui se putea baza numai pe conştientizarea suferinţei. O acţiune era morală pentru el numai dacă se întemeia pe conştientizarea suferinţei. Izvorul faptelor umane trebuie să fie *mila*. Ce poate face mai bun cel ce recunoaşte că toate fiinţele suferă, decât să-şi lase toate acţiunile călăuzite de milă? Deoarece în voinţă sălăşluieşte tot ce este iraţional şi rău, omul se va afla pe o poziţie morală cu atât mai elevată cu cât va distruge mai mult în sine voinţa impetuoasă. Expresia voinţei, în cazul persoanei individuale, este egoismul. Cel ce se dăruieşte altruismului şi deci nu vrea pentru el însuşi nimic, ci totul numai pentru alţii, acela a devenit stăpân pe voinţa sa. O cale de a scăpa de voinţă, constă în dăruirea de sine către creaţia artistică şi către impresiile provocate de operele de artă. Artistul nu creează pentru că ar pofti ceva şi nici pentru că egoismul voinţei sale ar fi îndreptat spre obiecte şi fenomene. El creează din bucurie neegoistă. El se adânceşte în esenţa lucrurilor ca un contemplator pur. La fel se întâmplă şi în cazul savurării operei de artă. Însă când stăm în faţa unei opere de artă, iar în lăuntrul nostru se agită dorinţa posedării ei, atunci încă suntem înlănţuiţi de dorinţele inferioare ale voinţei. De abia când admirăm frumuseţea fără a dori s-o posedăm ne-am înălţat până la acel punct de vedere elevat, în care nu mai suntem supuşi arbitrarului voinţei oarbe. Însă atunci arta devine pentru noi ceva ce ne eliberează temporar din starea de non-raţiune a existenţei voliţionale oarbe. Această eliberare este cea mai pură în timpul desfătării produse de operele de artă *muzicale*. Pentru că muzica nu ni se adresează prin reprezentări ca celelalte arte. Ea nu copiază nimic din natură. Întrucât obiectele şi fenomenele din natură sunt numai reprezentări, artele care îşi aleg ca model aceste obiecte şi fenomene nu vor putea ajunge la noi decât ca întrupări şi reprezentări. Tonurile sunt produse de om din el însuşi, fără vreun model natural. Deoarece esenţa sa este voinţa, tot numai aceasta poate fi izvorul care produce din sine nemijlocit lumea muzicii. Din această cauză muzica grăieşte atât de profund sufletului uman, deoarece ea este întruparea a ceea ce exprimă esenţa cea mai lăuntrică a omului, adevărata sa fiinţă, voinţa. Şi este un triumf al omului faptul că are o artă în care, eliberat de voinţă şi egoism, el savurează ceea ce este originea tuturor poftelor, originea oricărei non-raţiuni. Această concepţie a lui Schopenhauer asupra muzicii este şi ea rezultatul particularităţii sale cu totul personale. Pe vremea când ere deja practicant hamburghez într-ale comerţului, el îi scria mamei sale: „cum a putut oare afla bobul de sămânţă cerească loc pe solul nostru dur, pe care necesitatea şi lipsurile se luptă pentru fiecare locşor pe pământ? Doar suntem izgoniţi de spiritul primordial şi ne este interzis să ne înălţăm spre El... Şi totuşi, un înger milos a implorat pentru noi o floare cerească şi iată că ea a prins rădăcini în acest sol al mizeriei, strălucind în deplină splendoare. Pulsul *divinei arte a sunetelor* nu a încetat de-a lungul secolelor barbariei şi în ea ni s-a păstrat un *ecou nemijlocit al Veşniciei*, inteligibilă oricărui simţ şi mai presus de orice vicii şi virtuţi".

Din poziţia adoptată faţă de artă de Hegel şi Schopenhauer – cei doi reprezentanţi opuşi ai concepţiei despre lume –, putem vedea cum concepţia despre lume intervine în raporturile personale ale omului cu diferitele domenii ale vieţii. Hegel – care vedea în lumea ideilor şi reprezentărilor omului numai scopul spre care tinde întreaga natură exterioară ca spre desăvârşirea ei, poate recunoaşte drept arta cea mai desăvârşită numai o artă în care spiritul are forma cea mai elevată, cea mai desăvârşită, dar care, în acelaşi timp, este totuşi legat de ceea ce năzuieşte neîncetat spre el. Fiecare formaţiune a naturii exterioare doreşte să fie spirit, dar nu reuşeşte. Dacă omul creează o astfel de formaţiune spaţială exterioară, căreia îi impregnează spiritul pe care aceasta îl caută, fără a-l putea atinge prin ea însăşi, atunci el a creat o capodoperă desăvârşită. Acesta este cazul în *arta plastică*. Ceea ce apare altminteri din lăuntrul sufletului uman ca spirit fără formă, ca idee, este modelat de artistul plastician din materia brută. Sufletul, firea, pe care le percepem în conştienţa noastră fără a avea o formă, sunt cele care grăiesc din statuie, dintr-o formaţiune plastică în spaţiu. În această unire a lumii senzoriale cu lumea spirituală se află idealul de artă al unei concepţii despre lume care, aşadar, consideră că scopul naturii este scoaterea la lumină a spiritului şi care poate percepe frumosul numai într-o operă care este expresia nemijlocită a spiritului care apare în natură. Însă cel care – ca şi Schopenhauer – vedea în întreaga natură numai reprezentare, nu va putea vedea acest ideal într-o operă de artă care imită natura. El trebuie să se folosească de o artă care este complet liberă de natură: aceasta este *muzica*.

În mod consecvent, Schopenhauer considera că tot ceea ce duce la nimicirea, la modificarea voinţei, merită o strădanie. Pentru că nimicirea voinţei înseamnă totodată şi distrugerea iraţionalului din lume. Omul trebuie să nu vrea. El trebuie să ucidă în sine orice dorinţă. Din acest

motiv, idealul moral al lui Schopenhauer este *asceza*. Înţeleptul va stinge orice fel de dorinţă în sinea lui, el îşi va contesta voinţa. El duce lucrurile atât de departe, încât nici un motiv nu-l mai poate determina să vrea ceva. Năzuinţa lui mai constă numai din dorinţa *chietistă* de a se elibera de orice viaţă. În preceptele de viaţă budiste care contestă lumea, Schopenhauer vedea o învăţătură de înţelepciune. Din această cauză, concepţia lui asupra lumii poate fi caracterizată drept reacţionară în comparaţie cu cea hegeliană. Hegel se străduia să-l împace pe om pretutindeni cu viaţa, el năzuia să descrie orice acţiune ca o colaborare în vederea realizării unei ordini raţionale a lumii. Schopenhauer consideră ostilitatea faţă de viaţă, renunţarea la realitate, fuga de lume, ca ideal al înţeleptului.

*

În concepţia hegeliană asupra vieţii şi a lumii se află ceva care poate provoca întrebări şi incertitudini. Punctul de plecare al lui Hegel este gândirea pură, ideea abstractă, pe care el însuşi o desemnează ca „ermetică, abstractă, cenuşie sau cu totul neagră" (într-o scrisoare către Goethe din 20 februarie 1821), despre care el mai afirmă în acelaşi timp şi că trebuie interpretată ca „Descrierea lui Dumnezeu, aşa cum a fost entitatea lui veşnică înainte de crearea naturii şi ca spirit infinit". Ţinta la care ajunge este spiritul omenesc plin de conţinut individual, prin care, de fapt, iese la iveală ceea ce are numai o existenţă de umbră în ermetismul şi cenuşiul lui. Se poate uşor înţelege că el ar afirma că în afara spiritului uman nu ar exista nici o *personalitate* ca fiinţă vie, conştientă de sine. Hegel deduce conţinutul bogat pe care-l *trăim* în lăuntrul nostru din ceea ce este ideal şi pe care trebuie să-l *gândim*. Se poate înţelege că spirite cu o anumită structură simţeau o repulsie faţă de această concepţie asupra lumii şi a vieţii. Numai cugetători capabili de atâta dăruire de sine altruistă, cum a fost *Karl Rosenkranz* (1805-1879), fost în stare să se transpună cu totul în mentalitatea lui Hegel şi să creeze el însuşi, într-un total consens cu acesta, o construcţie de idei care se prezintă ca o redare a celei hegeliene, provenită însă dintr-o natură ceva mai ştearsă. Alţii nu puteau înţelege cum trebuie să se lămurească omul prin intermediul ideii pure, a infinităţii şi diversităţii impresiilor care se năpustesc asupra lui când îşi îndreaptă privirea spre natura bogată în forme şi culori, şi cum trebuie el să dobândească ceva prin faptul că, de la trăirile lumii senzaţiilor, sentimentelor şi reprezentărilor sufletului său, el îşi ridică privirea spre înălţimea de gheaţă a spiritului pur. Prezentat astfel, Hegel va fi înţeles greşit; totuşi, această înţelegere greşită a lui este explicabilă. Sentimentul de insatisfacţie produs de acest mod de reprezentare a lui Hegel şi-a aflat expresia în curentul de gândire reprezentat de: *Franz Benedikt Baader* (1765-1841), *Karl Christian Friedrich Krause* (1781-1832), *Immanuel Hermann Fichte* (1796-1879), *Cristian Herman Weisse* (1801-1866), *Anton Günther* (1783-1864), *K. F. E. Trahndorff* (1782-1863), *Martin Deutinger* (1815-1864) şi *Hermann Ulrici* (1806-1884). Ei s-au străduit ca în locul gândului pur, ermetic şi cenuşiu al lui Hegel, să pună un Dumnezeu individual, o Fiinţă primordială personală şi plină de viaţă. Baader spunea că a crede că Dumnezeu şi-ar dobândi existenţa sa deplină de abia în om, este o „reprezentare care tăgăduieşte Divinitatea". Dumnezeu trebuie să fie o personalitate; iar lumea nu este – aşa cum îşi reprezintă Hegel – derivată din El, ca un proces logic, în care fiecare noţiune scoate în mod necesar la iveală o altă noţiune. Nu, Universul trebuie să fie o faptă liberă a lui Dumnezeu, o creaţie a voinţei Sale atotputernice. Aceşti gânditori se apropie de dogma revelaţiei creştine. Scopul mai mult sau mai puţin conştient al reflectării lor era justificarea şi fundamentarea ştiinţifică a acestei concepţii despre lume. Baader s-a cufundat în mistica lui Jakob Böhme, a lui Meister Eckhart, a lui Johannes Tauler şi a lui Paracelus, în al căror limbaj încărcat de imagini a aflat un mijloc cu mult mai potrivit pentru exprimarea adevărurilor celor mai profunde, decât în gândurile pure ale învăţăturii hegeliene. Faptul că Baader l-a îndemnat şi pe Schelling să-şi aprofundeze gândurile şi să le umple cu un conţinut mai viu prin adoptarea reprezentărilor lui Jacob Böhme, a fost amintit mai sus (vezi pag. 157 şi urm.). Personalităţi cum a fost *Krause*, vor fi întotdeauna apariţii remarcabile în cadrul dezvoltării concepţiei asupra lumii. El a fost matematician. El nu s-a lăsat dominat de caracterul mândru, perfect din punct de vedere logic al matematicii pentru rezolvarea problemelor concepţiei asupra lumii care trebuiau să satisfacă necesităţile sale spirituale cele mai profunde, după modelul metodei care îi era familiară din practicarea acestei ştiinţe. Tipică, pentru astfel de gânditori, este figura marelui matematician Newton, care trata pe de o parte fenomenele vizibile ale Universului ca pe nişte exemple de calcul, în timp ce, pe de altă parte, problemele fundamentale ale concepţiei asupra lumii şi le satisfăcea într-un mod apropiat de cel al credinţei în revelaţii. Krause nu putea admite o concepţie care căuta descoperirea fiinţei primordiale a lumii în obiecte şi procese. Cel ce îl caută pe Dumnezeu în lume ca şi Hegel, nu-l poate afla. Căci cu toate că lumea se află în Dumnezeu, Dumnezeu nu se află totuşi cuprins în lume, ci este prezent ca o fiinţă supremă independentă, ce se odihneşte fericită în ea însăşi. La baza lumii ideilor lui Krause se află „gândul unei Fiinţe nemărginite, independente, care nu are nimic în afara ei înseşi, însă care în sine este *unica* bază a tot ce există şi pe care o gândim şi ca origine a raţiunii, a naturii şi a omenirii". Krause nu vrea să aibă nimic comun cu o concepţie care confundă cu Dumnezeu „Finitul sau lumea ca ideal al finitului, pe care îl divinizează ca pe însuşi Dumnezeu". Oricât ne-am adânci în realitatea dăruită simţurilor şi spiritului nostru, nu vom ajunge nicicând prin aceasta la cauza primordială a întregii existenţe, despre care se poate dobândi o reprezentare numai prin aceea că însoţim observarea oricărei existenţe limitate cu contemplarea intuitivă a unui transcendental. Prin scrierile sale: „Introducere în teologie" (1826) şi „Contribuţii la caracterizarea filosofiei mai noi" (1829), *Immanuel Hermann Fichte* a întreprins o răfuială caustică cu hegelianismul. În numeroase opere ulterioare, el a căutat să fundamenteze şi aprofundeze concepţia sa, conform căreia la temelia tuturor fenomenelor Universului trebuie pusă o entitate conştientă, personală. Pentru a procura celor ostili concepţiei provenite din gândirea lui Hegel o eficacitate de durată, Fichte s-a asociat cu prietenii săi având aceleaşi păreri: *Weisse*, *Sengler*, *K. Ph. Fischer*, *Chalybäus*, *Fr. Hoffmann*, *Ulrici*, *Wirth* şi alţii, spre a edita, în anul 1837, „Revista de filozofie şi teologie speculativă". După convingerea lui J. H. Fichte, numai acela s-a modificat până la cunoaşterea cea mai înaltă, care a înţeles că „Gândul suprem, care dezleagă într-adevăr problema Universului, este ideea *personalităţii absolute* sau a subiectului primordial care se ştie şi se recunoaşte pe sine însuşi în nemărginirea sa ideală şi reală". „Crearea şi menţinerea lumii, care constituie tocmai *realitatea Universului* constau numai din manifestarea voinţei neîntrerupte, pătrunse de conştienţă a lui Dumnezeu, astfel că El este numai conştienţă şi voinţă, însă reunite în cea mai elevată unitate, El singur fiind implicit şi *persoană*, sau este aceasta în sensul cel mai eminent". *Chr. Hermann Weisse* credea că trebuie să se treacă de la concepţia hegeliană asupra lumii la o abordare desăvârşită teologică. El îşi vedea ţinta gândirii sale în ideea creştină a celor trei Persoane reunite *într-o singură* Divinitate. Din această cauză el a încercat să prezinte, cu o rară perspicacitate, această idee, rezultat al unei gândiri fireşti, ne-influenţate. Weisse credea că în Divinitatea sa Trinitar-unică, posesoare a voinţei vii, are ceva *infinit mai bogat* decât Hegel cu ideile lui cenuşii. Această voinţă vie „îi va dărui, cu un Cuvânt, naturii lăuntrice divine, în mod expres, înfăţişarea, şi nu cea care în Cartea sfântă a Vechiului şi Noului Testament este presupusă atunci când este prezentat Dumnezeu atât înaintea creării Universului, precum şi în timpul sau după aceasta, în elementul luminos al splendorii sale, înconjurat şi servit fiind de o mulţime imensă de spirite, cu o corporalitate fluidă şi imaterială, spirite prin care îi sunt mijlocite pretutindeni, în mod precis, şi relaţiile sale cu lumea creată".

Anton Günther, „filosoful vienez", precum şi *Martin Deutinger*, care se afla sub influenţa sa, se mişcă cu gândurile cu totul în cadrul modului de reprezentare teologic-catolic. Günther încearcă să-l descătuşeze pe om de ordinea naturală a lumii prin aceea că îl împarte în două părţi, şi anume: într-o fiinţă a naturii care aparţine legităţii necesare ca şi lucrurile inferioare, şi o fiinţă spirituală, care este o parte de sine stătătoare a unei lumi spirituale superioare şi care are o existenţă ca entităţile „existânde" ale lui Herbart. Günther credea că depăşeşte astfel hegelianismul, care vede în spirit numai o treaptă superioară a existenţei naturii, şi că elaborează o concepţie creştină asupra lumii. Însă Biserica însăşi nu era de aceeaşi părere, căci scrierile lui Günther au fost puse la Roma pe indicele cărţilor interzise. Deutinger a luptat cu forţă împotriva gândirii pure a lui Hegel, căreia, după părerea lui, nu-i era îngăduit să devoreze existenţa plină de viaţă. Pentru el, voinţa vie este mai preţioasă decât gândul propriu-zis. Căci voinţa vie produce în mod creator într-adevăr ceva, pe când gândul pur este neputincios şi abstract". Aceeaşi voinţă vie a devenit punctul de plecare şi pentru *Trahndorff*. Lumea nu poate fi înţeleasă din împărăţia de umbre a ideilor, ci voinţa plină de putere trebuie să pună stăpânire pe această idee, pentru a crea o existenţă adevărată. Nu prin

înţelegerea lumii obţinută prin gândire i se dezvăluie omului conţinutul cel mai profund al acesteia, ci printr-o mişcare a sufletului, în *iubirea* prin care omul izolat se dăruieşte totalităţii, voinţei ce acţionează în Univers. Se vede foarte clar, toţi aceşti cugetători se străduiesc să depăşească gândirea şi obiectul ei – adică ideea pură. Ei nu vor să preţuiască gândirea ca manifestare spirituală supremă a omului. Pentru a înţelege fiinţa primordială a lumii, Trahndorff nu vrea *s-o cunoască*, ci *s-o iubească*. Ea trebuie să fie obiect pentru suflet, nu pentru raţiune. Aceşti filosofi cred că prin gândirea pură, clară, ar fi nimicită dăruirea de sine religioasă, caldă, faţă de forţele primordiale ale existenţei.

La baza ultimei reprezentări se află o interpretare eronată a lumii gândirii hegeliene. Această eroare s-a manifestat cu deosebire în concepţiile care s-au ocupat, după moartea lui Hegel, de poziţia lui faţă de religie. Neînţelegerea clară care a devenit dominantă cu privire la poziţia lui Hegel în această privinţă i-a divizat pe adepţii lui Hegel, pe de o parte, într-un partid care în concepţia lui asupra lumii vedea un sprijin puternic în favoarea creştinismului revelat, iar pe de altă parte, într-o grupare care folosea învăţătura hegeliană tocmai în vederea anihilării concepţiilor creştine şi a înlocuirii lor cu o concepţie spirituală liberă, radicală.

Nici unul însă dintre aceste curente nu s-ar fi putut reclama de la Hegel, dacă l-ar fi înţeles în mod corect. Pentru că în concepţia lui Hegel asupra lumii nu există nimic care ar putea servi ca sprijin vreunei religii, şi nici ca ceva ce ar putea cauza desfiinţarea ei. Pe cât de puţin vroia Hegel să creeze un fenomen al naturii dintr-un gând pur, pe-atât de puţin vroia el să facă acest lucru cu vreo religie. Aşa cum vroia el să extragă din fenomenele naturii gândul pur, şi prin aceasta să le *înţeleagă*, aşa urmărea el, şi în cazul religiei, numai scoaterea la iveală a conţinutului ei de gânduri. Aşa cum considera el că în lume totul este raţional, pentru că există în realitate, tot aşa considera el şi raţionalitatea religiei. Ea trebuie să existe, creată prin forţe sufleteşti cu totul diferite de cele care-i stau cugetătorului la dispoziţie, când acesta se apropie de ea pentru a o înţelege. A fost de fapt eroarea lui J.H. Fichte, Chr. H. Weisse, Deutinger şi a altora, faptul că-l combăteau pe Hegel pentru motivul că el nu a păşit de la sfera gândului pur la cuprinderea religioasă a personalităţii divinităţii. El nu şi-a fixat însă niciodată o astfel de sarcină, căci o considera a fi o treabă a conştienţei religioase. Fichte, Weisse, Deutinger şi alţii vroiau să *creeze* o religie din concepţia asupra lumii. Lui Hegel, o astfel de intenţie i s-ar fi părut tot aşa de absurdă ca şi când cineva ar fi vrut să ilumineze lumea din lăuntrul ideii de lumină, sau ar fi încercat să creeze un magnet din gândul magnetismului. În orice caz, după părerea lui, religia ca şi întreaga lume spirituală şi cea a naturii, provin din idee. Din această cauză, spiritul uman poate regăsi această idee în religie. Însă după cum magnetul a fost creat din gândul magnetismului *înainte* de naşterea spiritului uman – acesta urmând numai să *înţeleagă ulterior* această naştere – la fel a *crescut* şi religia, din gând, înainte ca acest gând să fi luminat în sufletul omenesc ca o parte componentă a concepţiei despre lume. Dacă Hegel ar fi cunoscut critica religiei făcută de învăţăceii săi, el s-ar fi văzut silit să spună: „Renunţaţi la orice întemeiere a vreunei religii sau la crearea de reprezentări religioase cât timp vreţi să rămâneţi cugetători şi nu intenţionaţi să deveniţi Mesiaşi”. Concepţia lui Hegel asupra lumii, înţeleasă corect, nu poate avea prin retroacţiune nici un fel de influenţă asupra conştienţei religioase. Cel ce reflectează asupra artei se află faţă de aceasta în acelaşi raport în care se află faţă de religie cel ce vrea să-i fundamenteze esenţa.

*

Luptei dintre concepţiile asupra lumii i-au servit „Anuarele din Halle” (Hallischen Jahrbücher), editate între anii 1838-1843 de *Arnold Ruge* şi *Theodor Ernst Echtermeyer*. De la apărarea şi explicarea lui Hegel, ei au trecut repede la dezvoltarea independentă a ideilor sale, ajungând astfel la punctele de vedere pe care le vom prezenta în capitolul următor: „Concepţii radicale asupra lumii”. Începând cu anul 1841, editorii îşi numesc revista: „Anuarele germane”, considerând drept unul dintre ţelurile lor: „Lupta împotriva oprimării politice, împotriva teoriei feudale şi moşiereşti”. Ei s-au angrenat în calitate de politicieni radicali în problemele epocii, reclamând crearea unui stat în care să domnească libertatea deplină. În acest fel, ei s-au îndepărtat de spiritul lui Hegel, care nu vroia să facă istorie, ci să înţeleagă istoria.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CONCEPŢIILE RADICALE ASUPRA LUMII

La începutul anilor patruzeci ai secolului trecut, concepţia lui Hegel asupra lumii a primit lovituri puternice din partea unui om care anterior se familiarizase în mod temeinic şi intim cu ea. Este vorba de *Ludwig Feuerbach* (1804-1872). Declaraţia de război împotriva concepţiei asupra lumii care a stat la baza dezvoltării sale este cuprinsă într-o formă radicală în scrierile sale: „Teze provizorii în legătură cu reforma filosofiei" (1842) şi „Bazele filosofiei viitorului" (1843). Expunerea în continuare a gândurilor sale poate fi urmărită în celelalte scrieri ale sale: „Esenţa creştinismului" (1841), „Esenţa religiei" (1845), şi în „Theogonia" (1857). Prin acţiunea lui Ludwig Feuerbach s-a repetat în domeniul ştiinţei spiritului un eveniment care se săvârşise cu aproape un secol în urmă în domeniul ştiinţei naturale prin apariţia lui *Caspar Friedrich Wolff*. Fapta lui Wolff înseamnă o reformă a ideii dezvoltării pe terenul ştiinţei biologiei. Modul în care era înţeleasă înaintea lui Wolff dezvoltarea rezultă în modul cel mai clar în opiniile acelui om care s-a opus acestei transformări a ideii dezvoltării cu cele mai violente obiecţii, şi anume *Albrecht von Haller*. Acest bărbat, în care fiziologii îl stimează pe bună dreptate ca pe unul dintre cele mai importante spirite ale ştiinţei lor, nu-şi putea reprezenta dezvoltarea unei fiinţe vii altfel decât că germenele cuprinde toate părţile componente care apar în cursul dezvoltării, ele fiind complet pre-formate. Dezvoltarea trebuie să fie, aşadar, desfăşurarea a ceva preexistent şi care, din cauza dimensiunii sale minuscule, sau din alte motive, era ascuns percepţiei. Dacă se menţine în mod consecvent această concepţie, în decursul dezvoltării nu se naşte nimic nou, ci este continuu adus la lumina zilei ceva ascuns, ceva existent de la începuturi. Haller a susţinut cu maximă tărie această părere. În mama primordială, Eva, era ascuns în mic, ca încutiat, întregul neam omenesc. Aceşti germeni umani au fost depănaţi numai în cursul istoriei lumii. Aceeaşi reprezentare poate fi citită şi la filosoful Leibniz (1646-1717), care spune: „Aşadar ar trebui să cred că sufletele care într-o bună zi urmează să devină suflete omeneşti erau prezente în sămânţă, la fel ca şi acelea ale altor specii; că ele au existat în protopărinţi până la Adam – deci de la crearea lumii –, întotdeauna în forma unor lucruri organizate". În lucrarea „Theoria generationis", apărută în 1759, Wolff i-a opus acestei idei a dezvoltării o idee cu totul diferită, care pleacă de la presupunerea că mădulare care apar în decursul vieţii unei fiinţe nu au preexistat în nici un fel, ci că, atunci când devin perceptibile, ele se nasc ca adevărate *neo-formaţiuni*. Wolff a arătat că în ou nu este prezent nimic din forma organismului complet dezvoltat, dezvoltarea acestuia constituind un lanţ de neo-formaţiuni. De abia această concepţie face posibilă reprezentarea unei deveniri reale. Pentru că ea explică apariţia a ceva ce nu a existat anterior, aşadar, „devine" în adevăratul sens al cuvântului.

Părerea lui Haller neagă devenirea deoarece nu admite decât devenirea vizibilă neîntrupată numai a ceva care existase mai înainte. Din acest motiv, el i-a opus lui Wolff afirmaţia autoritară: „Nu există nici un fel de devenire" (Nulla est epigenesis!). Prin aceasta el a determinat ca părerea lui Wolff să fie cu totul ignorată timp de decenii. Rezistenţa care fusese opusă străduniilor sale pentru explicarea dezvoltării fiinţelor vii, Goethe a pus-o pe seama dogmei încutierii. El s-a străduit ca întruchipările ce au loc în cadrul naturii organice din însăşi devenirea lor să le înţeleagă şi să le explice, cu totul în sensul unei concepţii a dezvoltării, după care, ceea ce iese la iveală la o fiinţă nu a preexistat în stare ascunsă, ci *ia naştere* cu adevărat abia atunci când apare. În 1817, Goethe scria că această experienţă, care a stat la baza redactării din 1790 a scrierii sale despre „Metamorfoza plantelor", avea să cunoască o primire „rece, aproape neprietenoasă". O astfel de aversiune era însă cu totul firească, pentru că *învăţătura despre încutiere*, noţiunea pre-formării, a dezvoltării succesive a celor existente deja de pe timpul lui Adam, luaseră, în general, în stăpânire şi capetele cele mai capabile". Şi în concepţia lui Hegel asupra lumii am mai putea descoperi o urmă a acestei vechi dogme a încutierii. Gândul pur, care apare în spiritul omului, trebuia să se afle, conform acestei dogme. încuiat în toate fenomenele încă înainte de a primi o existenţă perceptibilă în om. Hegel pune, înaintea naturii şi a spiritului individual, gândul pur, care urmează a fi totodată ca „înfăţişarea lui Dumnezeu, aşa cum fusese el ca fiinţă veşnică, înainte de crearea lumii". Deci evoluţia lumii este prezentată prin aceasta ca o desfăşurare a gândului pur. Aceasta era atitudinea lui *Ludwig Feuerbach* faţă de Hegel. Protestul lui Feuerbach împotriva concepţiei lui Hegel asupra lumii se întemeiază pe faptul că el putea admite tot atât de puţin prezenţa unui spirit înainte de manifestarea lui reală în om, cum putea Wolff să recunoască prefigurate deja în ou părţile organismului viu. Aşa cum Wolff vedea în organele fiinţelor vii *neoformaţiuni*, la fel vedea şi Feuerbach spiritul individual al omului; acesta nu există în nici un fel înainte de existenţa sa perceptibilă; el *ia naştere* abia în momentul în care apare cu adevărat. De aceea, pentru Feuerbach este nejustificat să se vorbească despre un Spirit universal, despre o entitate în care spiritul individual şi-ar avea originea. Nu există nici o astfel de existenţă raţională înainte de apariţia sa concretă în lume, care să-şi modeleze materia, lumea perceptibilă, în aşa fel încât până la urmă în om să apară înfăţişarea lui; dimpotrivă, înainte de naşterea spiritului uman există materii şi forţe iraţionale, care formează din ele însele un sistem nervos, care se concentrează în creier; şi în acesta *ia naştere* în întregime *ca neoformaţiune* ceva ce nu mai existase anterior: sufletul omului dotat cu raţiune. Pentru o astfel de concepţie asupra lumii nu există nici o posibilitate de derivare a fenomenelor şi lucrurilor dintr-o entitate spirituală primordială. Pentru că o entitate spirituală – rezultat al organizării creierului – este o neoformaţiune. Iar când omul transferă în lumea exterioară ceva spiritual, atunci el îşi închipuie cu totul arbitrar că o entitate ca aceea care se află la temelia propriilor sale acţiuni, ar exista în afara lui şi ar guverna Universul. Oricare entitate spirituală primordială trebuie să fie mai întâi creată de om din fantezia sa; lucrurile şi fenomenele din lume oferă prilej pentru acceptarea existenţei unei astfel de entităţii. Nu entitatea primordială spirituală în care obiectele se află încuiate l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa, ci omul şi-a creat, după propria sa fiinţă, imaginea fantastă a unei astfel de entităţi primordiale. Aceasta este convingerea lui Feuerbach. „Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om este de fapt cunoaşterea omului despre sine, despre propria sa fiinţă. Numai unitatea fiinţei şi conştienţei constituie adevărul. Acolo unde se află conştienţa lui Dumnezeu, acolo este şi fiinţa lui Dumnezeu, – *aşadar, în om*". Omul nu se simţea destul de tare pentru a se sprijini cu totul pe el însuşi; de aceea, el şi-a creat, după propria lui înfăţişare, o entitate infinită, pe care o venerează şi căreia i se închină. Concepţia hegeliană asupra lumii a îndepărtat de fapt toate celelalte însuşiri din entitatea primordială, a menţinut însă pentru ea numai caracterul ei raţional. Feuerbach îl elimina şi pe acesta, înlăturând astfel însăşi entitatea primordială. El înlocuieşte înţelepciunea divină în întregime cu înţelepciunea lumii. Feuerbach consideră ca pe un punct de cotitură necesar în dezvoltarea concepţiei asupra lumii „mărturisirea şi recunoaşterea deschisă a faptului că conştienţa lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât conştienţa" omenirii, că omul poate „gândi, intui, reprezenta, simţi, crede, vrea, iubi şi venera ca entitate divină absolută o altă fiinţă, *decât fiinţa umană*". Există o concepţie despre natură şi

una despre spiritul omului, însă nici una despre esenţa lui Dumnezeu". Nimic nu este adevărat decât ceea ce există de fapt. „Realul, în realitatea sa ori ca realitate, este realul ca obiect al simţurilor, este *senzorial*. Adevăr, realitate, senzorialitate – sunt identice. Numai o fiinţă perceptibilă prin simţuri este o fiinţă adevărată, reală. Numai prin simţuri un obiect este existent în adevăratul sens al cuvântului şi nu prin gândirea în sine. Obiectul dat prin gândire sau obiectul identic cu gândul este numai gând". Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că: gândirea apare în organismul uman ca neoformaţiune şi nu există nici o justificare pentru a crede că, *înainte* de apariţia sa, gândul s-ar fi aflat deja, ascuns, încutiat într-o formă oarecare, undeva în lume. Să nu se urmărească explicarea însuşirii a ceea ce exista în realitate prin derivarea din ceva deja preexistent. Adevărat şi divin este numai ceea ce există de fapt, ceea ce este "nemijlocit sigur sieşi, ceea ce grăieşte nemijlocit pentru sine, primeşte nemijlocit confirmarea că există, atrăgând după sine – în cazul cel mai rău hotărâtul, indubitabilul, evidentul. Însă evident este numai ceea ce este senzorial; căci numai acolo unde începe domeniul senzorialului încetează cu adevărat orice îndoială şi dispută. Taina cunoaşterii nemijlocite este senzorialul". Şi profesiunea de credinţă a lui Feuerbach culminează prin cuvintele: „A face din filozofie problema omenirii – iată, aceasta a fost prima mea năzuinţă. Însă cel ce apucă acest drum ajunge până la urmă, în mod necesar, *a face din om problema filosofiei*". „Filosofia mai nouă face din om (incluzând şi natura ca bază de existenţă a omului) obiectul unic, universal şi suprem al filosofiei: aşadar antropologia, inclusiv fiziologia, devine ştiinţă universală". Feuerbach pretinde ca raţiunea să nu fie aşezată ca punct de plecare în vârful concepţiei despre lume, aşa cum procedează Hegel, ci să fie considerată ca un produs al dezvoltării, o neoformaţiune a organismului uman, acolo unde ea apare cu adevărat. Orice despărţire a elementului spiritual de cel trupesc îi repugnă, pentru ea nu poate fi înţeleasă altfel decât ca un rezultat al dezvoltării elementului trupesc. „Când psihologul spune: „Mă deosebesc de trupul meu", este ca şi cum, în logică sau în metafizica moravurilor, filosoful ar afirma: „Fac abstracţie de natura umană". Este oare posibil ca cineva să facă abstracţie de propria sa fiinţă? Oare nu face el abstracţie de calitatea sa de om? Gândeşte el oare fără cap? Gândurile sunt suflete răposate. Bine; însă nu este oare şi sufletul o imagine încă fidelă a omului odinioară întrupat? Nu se modifică oare chiar şi noţiunile metafizice cele mai generale… ale existenţei şi fiinţei, la fel cum se schimbă şi adevărata existenţă şi fiinţă a omului? Ce să însemne deci când spune că: „Fac abstracţie de natura umană?" Nimic altceva decât că fac abstracţie de om, aşa cum este el ca obiect al conştienţei şi gândirii mele, însă niciodată nu voi putea face abstracţie de omul care se află în spatele propriei mele conştienţe, adică de natura mea de care, volens, nolens, este indisolubil legată abstracţiunea mea. La fel faci abstracţie şi ca psiholog, în gândurile tale despre propriul tău trup, însă totodată, în fiinţa ta, eşti legat în modul cel mai intim de el, adică te gândeşti că eşti despărţit de el, însă cu toate acestea nu eşti absolut deloc despărţit de el… Oare nu are şi *Lichtenberg* dreptate când afirmă că de fapt n-ar trebui să spunem *„mă gândesc"* ci *„se gândeşte"*?. Deci dacă *„mă gândesc"* – se deosebeşte de trup, rezultă că şi *„se gândeşte"*, adică elementul ne-arbitrar al gândirii noastre, rădăcina şi baza lui *„mă gândesc"* – este diferit de trup? Atunci care este cauza că nu putem gândi tot timpul, că gândurile nu ne stau la dispoziţie întotdeauna la comandă, că de multe ori, în toiul unei munci spirituale încordate, în ciuda celor mai susţinute eforturi ale voinţei, nu putem face nici un pas înainte, până când un pretext oarecare, adesea numai o neînsemnată modificare a vremii, ne pune gândurile iar în mişcare? *Din cauză că şi activitatea este de natură organică*. De ce trebuie să purtăm adesea în noi timp de mulţi ani anumite gânduri, înainte ca ele să ne devină lămurite, limpezi? *Din cauză că şi gândurile sunt supuse unei dezvoltări organice şi gândurile trebuie să se maturizeze şi să se coacă la fel ca recolta pe ogoare şi copiii în trupul mamei lor*".

*

Feuerbach îl indică pe *Georg Christoph Lichtenberg*, gânditorul decedat în 1799, care datorită unora dintre ideile sale trebuie considerat a fi precursorul acelei concepţii asupra lumii care şi-a aflat expresia în spirite ca Feuerbach, şi care, cu toate reprezentările sale stimulatoare, totuşi nu a putut exercita o influenţă atât de mare în secolul al XIX-lea, din cauză că puternicele eşafodaje de gânduri ale unor Fichte, Schelling şi Hegel care umbreau totul, au solicitat în adevăr dezvoltarea gândirii în aşa măsură încât străfulgerări de idei – chiar şi când erau atât de strălucitoare ca cele ale lui Lichtenberg – au putut fi trecute cu vederea. N-avem decât să amintim unele dintre maximele acestui remarcabil cugetător pentru a arăta cum a reînviat spiritul său în curentul de gândire iniţiat de Feuerbach. „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său, ceea ce înseamnă probabil că omul a fost cel care L-a creat pe Dumnezeu, după asemănarea sa". „Lumea noastră va fi cândva atât de evoluată încât credinţa într-un Dumnezeu va fi tot atât de ridicolă cum este în prezent credinţa în fantome". „Este oare noţiunea noastră de Dumnezeu altceva decât incapacitatea de a înţelege personificată?"."Reprezentarea pe care ne-o facem despre suflet are multă asemănare cu cea despre un magnet aflat în pământ. El este numai o imagine. Este un mijloc al inventivităţii înnăscute a omului de a gândi totul în această formă". „În loc să spunem că lumea se oglindeşte în noi, ar trebui să spunem mai degrabă că raţiunea noastră se oglindeşte în lume. Noi nu putem proceda altfel, trebuie să recunoaştem, în lume, ordine şi guvernare înţeleaptă: aceasta decurge din organizarea capacităţii noastre de a gândi. Însă nu este obligatoriu ca ceea ce gândim în mod necesar, să fie şi realitate… aşadar, din aceasta… nu poate fi dovedită existenţa nici unui Dumnezeu". "Devenim conştienţi de anumite reprezentări care nu depind de noi; despre altele credem cel puţin că depind de noi; unde se află însă graniţa dintre ele? Cunoaştem sigur numai existenţa senzaţiilor, reprezentărilor şi gândurilor noastre. Ar trebui să spunem *gândeşte*, la fel cum spunem: *fulgeră*".

Dacă, având o înclinaţie spre o astfel de gândire, Lichtenberg ar fi fost capabil să elaboreze o concepţie armonioasă asupra lumii, el n-ar mai fi rămas neluat în seamă, cum s-a întâmplat de fapt. Pentru crearea unei concepţii asupra lumii nu este nevoie numai de superioritate spirituală, pe care o avea, ci şi de capacitatea de a modela omnilateral, într-un context, idei, precum şi de a le rotunji într-un mod plastic. Această capacitate îi lipsea. Superioritatea lui este exprimată într-o excelentă apreciere pe care o face cu privire la relaţia dintre Kant şi contemporanii săi: „Cred că aşa cum partizanii domnului Kant le reproşează tot timpul oponenţilor lor că nu l-ar înţelege, la fel cred alţii că domnul Kant ar avea dreptate, pentru că ei îl înţeleg. Felul său de a gândi şi expune se abate foarte mult de la modul obişnuit; iar dacă ajungem dintr-o dată să-l înţelegem, devenim şi foarte înclinaţi la a-l considera veridic, mai cu seamă pentru că are aşa de mulţi partizani zeloşi. Ar mai trebui însă în acelaşi timp să se ţină seama că numai înţelegerea acestei concepţii asupra lumii nu este încă un motiv pentru a o considera şi adevărată. Cred că din cauza bucuriei produse de înţelegerea unui astfel de sistem filosofic foarte abstract şi redactat într-un mod confuz, cei mai mulţi kantieni au crezut totodată că ar fi şi demonstrat". Cât de înrudit pe plan spiritual trebuie să se fi simţit Ludwig Feuerbach cu Lichtenberg, reiese în mod evident din compararea punctelor de vedere pe care s-au situat ambii gânditori atunci când au luat în considerare relaţia concepţiei lor asupra lumii cu viaţa practică. Conferinţele ţinute de Feuerbach în faţa unui număr de studenţi, în iarna lui 1848, despre „Esenţa religiei" s-au încheiat cu cuvintele: „Îmi doresc doar atât, să nu fi ratat sarcina ce mi-am asumat-o într-una dintre primele noastre întâlniri, adică de a vă fi transformat din prieteni ai lui Dumnezeu în prieteni ai oamenilor, din credincioşi în cugetători, din oameni ce se roagă, în muncitori, din candidaţi ai cunoaşterii lumii de dincolo în studenţi ai lumii acesteia, din creştini – care conform propriei lor mărturisiri şi confesiuni de credinţă sunt «jumătate animale, jumătate îngeri» – în oameni, da, în oameni adevăraţi". Cel care a făcut ceea ce a făcut Feuerbach, aşezând întreaga lui concepţie asupra lumii pe temelia cunoaşterii omului şi naturii, trebuie să respingă şi în domeniul moralei orice sarcini, orice obligaţii care ar proveni dintr-un alt domeniu decât din predispoziţia firească a omului, sau care ar avea o altă ţintă decât cea care se sprijină cu totul pe lumea perceptibilă. „Dreptul meu este impulsul meu spre fericire recunoscut prin lege; datoria mea este impulsul ce mă sileşte să recunosc impulsul la fericire al altora". Nu priveliştea unei lumi de dincolo mă va lămuri ce trebuie să fac, ci contemplarea lumii de aici. Atâta forţă câtă folosesc spre a împlini sarcini care se referă la lumea de dincolo, eu o sustrag capacităţilor mele de a sluji lumea de aici, singura pentru care sunt destinat. Pentru acest motiv, Ludwig Feuerbach cere „Concentrarea asupra lumii de aici". În scrierile lui Lichtenberg putem citi cuvinte asemănătoare. Însă tocmai ele sunt amestecate în acelaşi timp cu diferite componente care demonstrează cât de puţin îi reuşeşte unui gânditor căruia îi lipseşte facultatea de a-şi dezvolta în el însuşi în mod armonios ideile, de a le urmări consecvent până în limitele lor extreme. Lichtenberg cerea deja concentrarea asupra lumii de aici, însă el

umple această cerere cu reprezentări care vizează lumea de dincolo. „Cred că foarte mulţi oameni uită, din cauza educaţiei lor pentru Cer, pe cea pentru Pământ. *Ar trebui să gândesc că omul ar acţiona cu cea mai mare înţelepciune, dacă educaţia lui pentru Cer ar lăsa-o cu totul la locul ei*. Căci dacă am fost aşezaţi de o fiinţă înţeleaptă în acest loc, lucru pentru care nu există nici o îndoială, permiteţi-ne *să făptuim ceea ce este mai bine în acest loc* şi nu ne orbiţi cu revelaţii. Ceea ce este necesar să ştie omul pentru fericirea lui este ştiut de dânsul, desigur, fără alte revelaţii decât cele pe care le are datorită fiinţei sale". Comparaţii ca cele făcute între Lichtenberg şi Feuerbach sunt importante pentru cunoaşterea dezvoltării concepţiei asupra lumii. Ele arată în modul cel mai evident progresul spiritelor, pentru că prin ele putem cunoaşte ce s-a realizat în timpul care separă doi gânditori. Feuerbach a trecut prin concepţia lui Hegel asupra lumii; de acolo şi-a tras el forţa necesară dezvoltării omnilaterale a concepţiei sale opuse. El n-a fost deranjat de întrebarea kantiană: „Avem noi oare un drept de a atribui o realitate oarecare lumii pe care o percepem, sau există oare această lume numai în reprezentarea noastră?". Cel ce se pronunţă în favoarea finală a întrebării, acela poate transfera în lumea reală situată dincolo de reprezentări toate forţele posibile ce pun omul în activitate. Ca atare, el poate admite, alături de ordinea naturală, o ordine cosmică supranaturală, aşa cum a procedat Kant. Însă cel ce, în conformitate cu cele susţinute de Feuerbach, declară că numai cea perceptibilă este adevărul, acela trebuie să respingă orice ordine cosmică supranaturală. Pentru el nu există nici un fel de „imperativ categoric", provenit de undeva din lumea de dincolo; pentru el există numai datorii care rezultă din instinctele şi ţelurile naturale ale omului.

Pentru a dezvolta o concepţie asupra lumii atât de opusă celei a lui Hegel – aşa cum a făcut-o Feuerbach – era necesară în orice caz o personalitate care să se deosebească atât de mult de Hegel, ca Feuerbach. Hegel se simţea *bine* în vârtejul vieţii contemporane lui. A stăpâni activitatea lumii cu spiritul său filosofic, era pentru el o sarcină frumoasă. Când a vrut să fie eliberat de activitatea sa de predare de la Heidelberg, pentru a se transfera în Prusia, în cererea lui de despărţire a lăsat să se înţeleagă clar că îl ademenea perspectiva de a găsi un cerc de activitate care să nu-l mai limiteze numai la munca de instruire a altora, ci să-i facă posibilă şi intervenţia în practică. „Pentru dânsul, cea mai mare importanţă ar avea-o perspectiva ca, având în vedere înaintarea lui în vârstă, să aibă mai multe prilejuri de a trece, de la funcţia precară a predării filosofiei la o universitate, la altă activitate în care să poată fi folosit". Dacă cineva are o astfel de mentalitate de gânditor, atunci el trebuie să trăiască în pace cu forma de viaţă practică acceptată în vremea sa. Ideile de care este impregnată această muncă, el trebuie să le considere raţionale. Numai din această situaţie poate el extrage însufleţirea necesară colaborării la dezvoltarea ei. Feuerbach, dimpotrivă, nu avea o atitudine prietenoasă faţă de viaţa timpului său. El iubea mai mult liniştea unei localităţi retrase, decât gălăgia produsă de viaţa „modernă" din vremea sa. El se exprimă cu claritate în această chestiune: „Mai cu seamă, nu mă voi împăca niciodată cu viaţa de oraş. A mă deplasa din când în când la oraş, pentru a preda – în urma impresiilor … pe care le-am descris deja aici – consider că este bine şi de datoria mea să o fac; însă după aceea trebuie să mă întorc din nou în singurătatea de la ţară, pentru ca aici, în sânul naturii, să studiez şi să mă odihnesc… Sarcina mea următoare este ca – aşa cum doresc studenţii mei – să pregătesc cursurile mele sau hârtiile tatălui meu spre a fi tipărite". Feuerbach credea că din singurătatea sa va putea aprecia cel mai bine ce nu este firesc în forma adoptată de viaţa reală, fiind introdus în aceasta de iluzia umană. El considera că sarcina sa este curăţirea vieţii de iluzii. Din această cauză, el trebuia să stea cât mai departe posibil de trăirea în aceste iluzii. El căuta viaţa adevărată, însă – în forma adoptată sub influenţa culturii timpului său de viaţă cotidiană – aşa ceva nu putea găsi. Cât de sincer era el în ceea ce priveşte „Concentrarea asupra lumii de dincoace" reiese din exprimarea părerii sale privind Revoluţia din Martie. (Prima etapă a revoluţiei democrato-burgheză germană din 1848-1849, care şi-a atins punctul culminant la 18 martie 1849 prin răscoala berlineză. n. tr.). Această revoluţie i s-a părut lui Feuerbach a fi nerodnică, pentru că în ideile care s-au aflat la temelia ei vieţuia mai departe vechea credinţă în lumea de dincolo: „Revoluţia din Martie era încă un copil – chiar dacă nelegitim – al religiei creştine. Constituţionaliştii credeau că Dumnezeu trebuia să spună doar: „Să fie libertate! Să fie dreptate!", pentru ca dreptatea şi libertatea să se şi instaureze; iar republicanii credeau că este suficient ca o republică să fie *vrută* ca ea să se şi autocreeze; ei credeau aşadar în naşterea unei republici din *nimic*. Constituţionaliştii au transferat deci în domeniul politicii minunile creştine ale Cuvântului, iar republicanii au mutat acolo minunile faptelor creştine". Numai o personalitate ca Feuerbach, care credea că poartă în sinea lui armonia vieţii necesară omului, putea, în nemulţumirea profundă în care trăia cu realitatea, să dedice la adresa realităţii acele imnuri pe care le-a şi rostit. Le ascultăm prin cuvinte ca: „În lipsa unei perspective în lumea de dincolo, îmi voi mai putea păstra viaţa şi integritatea raţiunii în lumea de aici, în Valea Plângerii a politicii germane, ba chiar şi europene, numai prin aceea că voi transforma prezentul în obiectul unui hohot de râs aristofanic". Numai o astfel de personalitate putea căuta în omul însuşi forţa pe care alţii o deduc dintr-o putere exterioară.

Naşterea gândului a avut ca efect în concepţia greacă asupra lumii faptul că omul nu s-a mai putut simţi atât de intim consecvent cu lumea, cum îi era posibil acest lucru pe timpul vechii reprezentări în imagini. Aceasta a fost prima treaptă în formarea unei prăpăstii între om şi lume. O altă treaptă a aceluiaşi proces a fost dată prin dezvoltarea modului de a gândi conform preceptelor ştiinţelor naturale. Această dezvoltare a despărţit cu desăvârşire natura şi sufletul omului. Pe de o parte, a trebuit să ia naştere o imagine a naturii în care omul, după esenţa sa sufletesc-spirituală, să nu fie de găsit; iar pe de altă parte a trebuit să apară o idee despre sufletul omenesc, care n-a aflat nici o punte de legătură cu natura. În natură a fost aflată o necesitate logică. În lăuntrul acesteia nu-şi afla locul ceea ce se găseşte în sufletul omului: impulsul libertăţii, simţul pentru viaţă care-şi are rădăcina ancorată în lumea spirituală şi nu se epuizează prin experienţa senzorială. Spirite asemănătoare cu cel al lui Kant au aflat o singură soluţie prin aceea că au despărţit cu desăvârşire cele două lumi: într-una au aflat cunoaşterea naturii, iar în cealaltă credinţa. Goethe, Schiller, Fichte. Schelling, Hegel, au conceput sufletul conştient de sine aşa de încăpător, încât acesta părea să-şi aibă rădăcinile într-o natură superioară, situată *deasupra* naturii şi a sufletului uman. Cu Feuerbach apare un spirit care, prin imaginea lumii pe care o poate oferi noul mod de reprezentare al ştiinţelor naturale, se crede obligat să-i conteste sufletului uman tot ceea ce contrazice imaginea naturii. El transformă sufletul omului într-un mădular al naturii. Şi poate face acest lucru numai pentru că, în prealabil, exclude prin gândire din acest suflet uman tot ceea ce îl deranjează în recunoaşterea lui ca mădular al naturii. Ficthe, Schelling, Hegel, au luat sufletul conştient de sine drept ceea ce este; Feuerbach îl transformă în ceea ce îi trebuie lui pentru imaginea sa cosmică. Cu el apare un mod de reprezentare ce se simte copleşit de imaginea naturii. Acest mod de reprezentare nu o poate scoate la capăt cu cele două părţi ale imaginii moderne a lumii: imaginea naturii şi imaginea sufletului, Din această cauză el trece cu totul pe lângă *una* din ele, imaginea sufletului. Ideea lui Wolff despre neo-formare îi aduce imaginii naturii impulsuri rodnice; Feuerbach foloseşte aceste impulsuri pentru construirea unei ştiinţe a spiritului care se poate menţine numai prin aceea că nu intră deloc în problemele spiritului. El întemeiază un curent al concepţiei despre lume care stă neputincios în faţa celui mai puternic impuls al vieţii moderne a sufletului, adică în faţa conştienţei de sine vii. În acest curent al concepţiei despre lume, acest impuls se arată în aşa fel încât nu este considerat a fi numai de neînţeles, ci, din cauză că pare de neînţeles, se trece dincolo de adevărata lui înfăţişare, transformându-l în ceva – un factor al naturii – ceea ce, pentru o observare imparţială, el nu este.

*

„Dumnezeu a fost primul meu gând; raţiunea al doilea, iar omul al treilea şi ultimul gând". În acest fel descria Feuerbach drumul pe care l-a parcurs de la starea de credincios la cea de adept al concepţiei hegeliene asupra lumii şi apoi la propria sa concepţie. Acelaşi lucru l-ar fi putut spune despre sine şi cugetătorul care, în anul 1835, a dat una dintre cele mai influente cărţi ale secolului: „Viaţa lui Iisus". A fost *David Friedrich Strauss* (1808-1874). Feuerbach a pornit de la o cercetare a sufletului omenesc, descoperind că acesta năzuieşte să-şi transpună propria sa esenţă în lume, şi de a o venera apoi ca pe o fiinţă divină primordială. El a încercat aflarea explicării psihologice a genezei noţiunii de Dumnezeu. La temelia părerilor lui Strauss se află un scop asemănător, numai că el nu a urmat, ca Feuerbach, drumul psihologului, ci pe

cel al cercetării istoriei. În centrul meditării sale, el nu a pus noţiunea de Dumnezeu, în general, aşa cum a făcut-o Feuerbach, ci noţiunea creştină a Omului-Dumnezeu Iisus. El a vrut să arate cum a ajuns omenirea în decursul istoriei la această reprezentare. Convingerea pe care se bazează concepţia hegeliană asupra lumii era că în spiritul omului se revelează însăşi fiinţa primordială divină. A fost, de altfel, o convingere însuşită şi de Strauss. Însă, după părerea lui, ideea divină nu se poate întruchipa în toată perfecţiunea ei într-un singur om. Căci omul izolat este întotdeauna numai o copie imperfectă a spiritului divin. Ceea ce îi lipseşte unui om pentru a fi perfect, are un altul. Dacă privim la întregul neam omenesc, vom descoperi, distribuite la nenumăraţi indivizi, toate perfecţiunile, care îi sunt caracteristice lui Dumnezeu. Aşadar, omenirea în totalitatea ei este Dumnezeu devenit trup, adică Omul-Dumnezeu. Aceasta este, după părerea lui Strauss, noţiunea de Iisus a gânditorului. Pornind de la acest punct de vedere, Strauss începe să-şi formeze critica la adresa noţiunii creştine a Omului-Dumnezeu. Ceea ce este repartizat, conform gândului de mai sus, în cadrul întregului neam omenesc, creştinismul atribuie unei singure personalităţii, care ar fi existat *o singură dată* în decursul istoriei. „Într-un individ, gândit ca un Om-Dumnezeu, se contrazic însuşirile şi funcţiile atribuite de dogma bisericească lui Christos, însă ele se armonizează în *ideea genului* (uman)". Sprijinit pe cercetările minuţioase pe care le-a întreprins în legătură cu bazele istorice ale Evangheliilor, Strauss caută să dovedească cum că reprezentările creştinismului sunt rezultate ale fanteziei religioase. Această fantezie ar fi intuit în mod confuz adevărul religios, cum că genul uman ar fi Omul-Dumnezeu, totuşi nu l-a formulat în noţiuni clare, ci l-a exprimat printr-o întruchipare poetică, într-un mit. Istoria Fiului lui Dumnezeu devine astfel pentru Strauss un mit, în care ideea omenirii a fost întruchipată poetic cu mult înainte de a fi fost recunoscută de gânditori în forma gândirii pure. Considerate din acest punct de vedere, toate elementele miraculoase ale istoriei creştine capătă o explicaţie, fără a mai fi siliţi să recurgem la concepţia banală, deseori acceptată anterior, că minunile săvârşite ar fi iluzii sau mistificări intenţionate, de care s-ar fi folosit fie însuşi Fondatorul religiei – pentru a produce cu învăţătura lui o impresie maximă posibilă asupra celor din jurul Său –, fie ar fi fost inventat, cu acelaşi scop, de apostoli. A mai fost astfel înlăturată şi o altă părere, după care minunile săvârşite ar fi fost tot felul de fenomene naturale. Minunile se prezentau ca o haină poetică a unor fapte reale. Prin imaginea Mântuitorului care moare şi învie, mitul întruchipează modul în care omenirea se înalţă, de la interesele sale limitate, de la viaţa cotidiană, la interesele ei veşnice, la recunoaşterea adevărului şi a raţiunii divine. Aceasta o reprezintă mitul în imaginea Mântuitorului care moare şi învie. Mărginitul moare, pentru a învia ca Nemărginit.

Miturile popoarelor vechi trebuie înţelese ca precipitat al reprezentărilor în imagini ale timpurilor străvechi, reprezentări din care s-a dezvoltat apoi trăirea gândului. Un sentiment al acestui fapt reînvie în secolul al nouăsprezecelea la o personalitate ca Strauss. El vrea să se orienteze asupra progresului şi importanţei vieţii gândului, prin aceea că aprofundează legătura dintre concepţia asupra lumii şi gândirea mitică în decursul istoriei. El vrea să ştie cum mai acţionează, în cadrul concepţiei noi asupra lumii, modul de reprezentare creatoare de mituri. Totodată el vrea şi să ancoreze conştienţa de sine a omului într-o entitate aflată în afara personalităţii individuale, prin aceea că îşi reprezintă întreaga omenire ca o întrupare a fiinţei lui Dumnezeu. Prin aceasta, el dobândeşte pentru sufletul omenesc individual un sprijin în sufletul uman universal, care-şi află desfăşurarea în cursul devenirii istorice.

Strauss atacă încă şi mai radical problema în cartea lui: „Dogma creştină de-a lungul dezvoltării sale istorice şi în luptă cu ştiinţa modernă", apărută între 1840 şi 1841. În cartea respectivă este vorba de transformarea dogmelor creştine din forma lor poetică în adevărurile gândurilor aflate la baza lor. Autorul subliniază acum incompatibilitatea conştienţei moderne cu ceea ce mai ţine de vechile descrieri imaginative, mitice, ale adevărului. „Să-l lase deci credinciosul pe ştiutor, aşa cum şi acesta îl lasă pe acela, să-şi urmeze liniştit drumul său; noi le lăsăm lor credinţa, aşa încât şi dânşii să ne lase nouă filosofia; iar dacă habotnicii ar reuşi să ne excomunice din Biserica lor, noi vom considera aceasta drept un câştig. Încercări false de împăciuire se întreprind acum destule; dar numai separarea contradicţiilor poate duce mai departe". Părerile lui Strauss au produs în suflete o uriaşă agitaţie. Se constată cu amărăciune, că concepţia modernă asupra lumii nu se mai mulţumea numai cu atacarea în general a reprezentărilor religioase fundamentale, ci că, înarmată cu o cercetare ştiinţifică înzestrată cu toate mijloacele ştiinţifice de investigaţie, această concepţie voia să înlăture „inconsecvenţa" despre care Lichtenberg spusese cândva că ar consta în aceea că natura umană s-a deformat chiar şi sub povara unei *cărţi*. Şi Strauss continuă: „Nu ne putem imagina ceva mai înspăimântător, şi acest singur exemplu demonstrează cu prisosinţă ce creatură neajutorată este omul în concret, mă refer la această fiolă bipedă alcătuită din pământ, apă şi sare. Dacă ar fi posibil ca raţiunea să-şi construiască un tron despotic, atunci, un om care ar vrea să combată în mod serios sistemul copernican cu ajutorul unei cărţi, ar trebui să fie spânzurat. Faptul că într-o carte stă scris că ar proveni de la Dumnezeu, încă nu este o dovadă că provine într-adevăr de la Dumnezeu; însă este o certitudine că raţiunea noastră este de la Dumnezeu, cuvântul „Dumnezeu" poate fi interpretat după dorinţă. Acolo unde stăpâneşte, raţiunea pedepseşte, numai cu consecinţele fireşti ale pieirii sau cu instruire, dacă instruirea ar putea fi numită pedepsire. Ca urmare a apariţiei cărţi sale „Viaţa lui Iisus", Strauss a fost dat afară din postul de pedagog pe care-l deţinea la Fundaţia din Tübingen; când, după aceea a ocupat un post de profesor de teologie la Universitatea din Zürich, poporul din ţinut a venit cu îmblăciul de la maşina de treierat spre a-i face situaţia imposibilă distrugătorului mitului, şi pentru a obţine prin constrângere pensionarea lui.

Mult dincolo de ţinta ce şi-o propusese Strauss a trecut un alt cugetător în critica lui adusă vechii concepţii despre lume, făcută din punctul de vedere al celei noi. Acesta a fost *Bruno Bauer*. Întâlnim şi la acesta părerea reprezentată de Feuerbach, cum că fiinţa omului ar fi şi esenţa lui cea mai înaltă, precum şi că orice alt lucru mai înalt, deasupra lui ar fi numai o iluzie creată de el după asemănarea sa şi aşezată deasupra sa de el însuşi, însă formulată într-o formă grotescă. El descrie cum a ajuns Eul uman să-şi creeze o replică iluzorie; însă Bauer foloseşte expresii care demonstrează că ele nu s-au ivit din necesitatea unei înţelegeri pline de iubire a conştienţei religioase – ca la Strauss –, ci din plăcerea de a distruge. Bauer spune: „Eului care îngurgitează totul, îi era groază de el însuşi; el nu îndrăznea să se definească pe sine însuşi ca fiind totul şi ca forţa cea mai generală, aceasta înseamnă că, ce a mai rămas, este spiritul religios care îi desăvârşea înstrăinarea prin aceea că-şi punea în faţă, ca pe o forţă străină, propria-i forţă generală, muncind pentru salvgardarea şi fericirea lui, tremurând de frică în faţa acestei forţe." Bruno Bauer este o personalitate care pleacă de la a-şi pune la încercare gândirea lui temperamentală prin criticarea a tot ce există. Faptul că gândirea ar fi chemată la pătrunderea esenţei lucrurilor, el l-a preluat, dând-o ca pe o convingere personală, din concepţia lui Hegel asupra lumii. Însă Bauer nu este, ca Hegel, înclinat să-şi lase gândirea să se desfăşoare pentru a ajunge la un rezultat sau le realizarea unei construcţii de gânduri, pentru că gândirea lui nu este productivă, ci critică. El s-ar fi simţit îngrădit de un gând determinat, de o idee pozitivă. El nu vrea să stabilească forţa de critică a gândirii pornind de la un gând ca de la un anumit punct de vedere, aşa cum făcea Hegel. „Pe de o parte, critica este ultima faptă a unei anumite filosofii, care trebuie să se elibereze prin aceasta de o certitudine pozitivă care încă îi îngrădeşte adevărata ei generalitate şi, din această cauză, pe de altă parte, critica este premisa fără de care filosofia nu se poate ridica până la ultima treaptă a generalităţii conştienţei de sine". Aşa sună mărturisirea de credinţă a „Criticii concepţiei despre lume" recunoscută de Bruno Bauer. „Critica" nu crede în gânduri sau idei, ci numai în facultatea de a gândi. „Abia acum a fost găsit omul", exclamă triumfal Bauer. Pentru că omul nu mai este acum legat de nimic altceva decât de gândirea sa. Omenească nu este dăruirea de sine faţă de ceva aflat în afara omului, ci prelucrarea tuturor lucrurilor în creuzetul gândirii. Nu chipul-copie al unei alte fiinţe trebuie să fie omul, ci, mai mult decât orice altceva, el trebuie să fie „Om", numai prin aceea că se auto-creează ca atare prin propria sa gândire. Omul gânditor este omul adevărat. Omul nu poate fi făcut om prin ceva exterior, prin religie, drept, stat, lege, etc., ci numai prin gândirea sa. La Bauer devine evidentă neputinţa gândirii, care vrea să ajungă la conştienţa de sine însă nu poate.

*

Ceea ce a fost declarat de Feuerbach ca esenţă supremă a omului, şi despre care Bruno Bauer a afirmat că abia prin critică s-ar fi

descoperit, ca fiind o concepţie despre lume: sarcina de a privi „*omul*" într-un mod cu totul liber şi fără prejudecăţi, această sarcină şi-a asumat-o *Max Stirner* (1806-1856). A făcut-o în cartea sa „Unicul şi însuşirile sale", care a apărut în 1845. Stirner descoperă că „Feuerbach încearcă să cuprindă mintal întregul conţinut al creştinismului cu toată forţa *disperării*, însă nu pentru a-l elimina, nu, ci pentru a şi-l însuşi; pentru ca mult doritul, mereu îndepărtatul conţinut să-l smulgă cu o ultimă sforţare din Cerul său şi să-l păstreze în veci cu el. Să nu fie oare acest ultim gest de acaparare al disperării, o acaparare pe viaţă şi moarte, şi nu este totodată o nostalgie şi dorinţă fierbinte creştină după lumea de dincolo? Eroul nu vrea să intre în lumea de dincolo, ci să atragă spre dânsul lumea de dincolo şi să o silească să devină o lume aici! Şi oare nu strigă de atunci lumea întreagă, mai mult sau mai puţin conştientă, că este vorba de lumea de aici, şi că Cerul ar trebui să coboare pe Pământ pentru a putea fi trăit deja aici?". Stirner îi opune lui Feuerbach o obiecţie puternică: „Esenţa supremă este în orice caz însăşi esenţa omului, dar tocmai pentru că este esenţa sa şi nu el însuşi, nu are nici o importanţă dacă o descoperim în afara omului şi o considerăm a fi «Dumnezeu», sau dacă o găsim în lăuntrul său şi o numim «Esenţa omului» sau «omul». Eu nu sunt nici Dumnezeu, nici Omul, nici Esenţa supremă sau esenţa *mea*, de aceea este indiferent dacă eu gândesc esenţa respectivă *în mine*, sau *în afara mea*. Da, noi gândim Esenţa supremă cu adevărat, întotdeauna, ca aflată simultan în ambele *lumi*, în cea lăuntrică şi în cea exterioară, pentru că, după concepţia creştină, „Duhul lui Dumnezeu" este «Duhul nostru» şi «sălăşluieşte în noi». El sălăşluieşte în Cer, şi sălăşluieşte în noi; bieţii de noi, suntem numai sălaşul său; iar când Feuerbach îi distruge şi sălaşul său ceresc, silindu-l să se mute cu tot calabalâcul Său în noi, atunci noi, reşedinţa sa pământească, vom fi foarte înghesuiţi în lăuntrul nostru". Atât timp cât Eul uman individual mai presupune existenţa unei alte forţe de care se simte dependent, el nu se priveşte din propriul său punct de vedere, ci numai din cel al acestei forţe străine. Eul nu se posedă pe sine, ci este posedat de această forţă. Omul religios spune: „Există o Fiinţă divină primordială, a cărei copie este omul. El este *stăpânit* de imaginea divină primordială". Hegelianul spune: „Există o raţiune generală universală şi ea se realizează în Univers pentru a-şi atinge culmea în Eul uman. Eul este deci stăpânit de raţiunea universală". Feuerbach spune: „Există o esenţă a omului şi fiecare om este o copie a acestei esenţe. Fiecare individ este deci stăpânit de „Esenţa omenirii". Căci *cu adevărat existent* este numai omul individual, nu „noţiunea generică de omenire", pe care Feuerbach o aşează în locul entităţii divine. Deci când omul individual situează deasupra lui „Neamul om", atunci el cade pradă unei iluzii, ca şi atunci când se simte dependent de un Dumnezeu personal. De aceea, poruncile pe care creştinul le crede implantate în dânsul de Dumnezeu – considerându-le din această cauză ca obligatorii – sunt pentru Feuerbach demne de a fi menţinute, pentru că ele corespund ideii generale de omenire. Omul se judecă pe sine însuşi din punct de vedere moral prin aceea că se întreabă: „Corespund oare acţiunile mele, ca individ, la ceea ce este potrivit pentru esenţa general-umanului?". Pentru că Feuerbach spune: „Dacă esenţa omului este entitatea supremă a omului, atunci, şi din punct de vedere practic, legea primă şi supremă trebuie să fie iubirea omului către om. Homo homini deus est. (Omul este pentru om un Dumnezeu. n. t.) *Etica este… în sine, o putere divină*. Raporturile morale sunt, prin ele însele, adevărate raporturi religioase. Mai cu seamă în raporturile sale substanţiale, principale, viaţa este în adevăr cu totul de natură divină. Tot ceea ce este just, adevărat şi bun îşi are pretutindeni temelia sfinţeniei sale în sine însuşi, în însuşirile sale. Prietenia, proprietatea, căsnicia, bunăstarea fiecărui om, îşi au pretutindeni fundamentul său de sfinţenie, însă sunt sfinte prin ele însele". Există aşadar forţe general-umane, şi etica este una dintre acestea. Ea este sfântă prin ea însăşi, iar individul trebuie să i se supună. Acest individ să nu vrea ceea ce vrea din sinea lui ci ceea ce se încadrează în sfânta Etică. El este *stăpânit* de etică. Stirner caracterizează această părere, spunând: „Pentru Dumnezeul individului, a fost înălţat Dumnezeul tuturor, adică „Omul": a fi om, este doar misiunea noastră supremă" Însă pentru că nimeni nu poate deveni cu totul ceea ce cuprinde în sine ideea de „Om", iată că pentru individ Omul rămâne o sublimă lume de dincolo, o entitate supremă de neatins, un Dumnezeu", O astfel de entitate supremă este însă şi *gândirea*, transformată de critică, din concepţie asupra lumii, în Dumnezeu. Stirner nu se poate opri din această cauză, nici la aceasta. „Criticul se teme să nu devină cumva „dogmatic", sau să stabilească dogme. Este natural că prin aceasta el ar deveni un opus al criticului, adică un dogmatic, şi în timp ce este bun în calitate de critic, acum este rău…" Numai nici un fel de dogme", aceasta este dogma lui! Căci atât criticul cât şi dogmaticul rămân pe acelaşi teren, acela al gândurilor. Asemănător dogmaticului, şi criticul porneşte întotdeauna de la un gând, cu deosebirea că nu renunţă la menţinerea gândului principal în dinamica *procesului gândirii*, nepermiţându-i să devină stabil. El valorifică numai procesul gândirii împotriva venerării gândului şi progresul gândirii împotriva stagnării ei. În faţa criticii, nici un gând nu este sigur de sine, căci critica este însăşi gândirea sau însuşi spiritul ce gândeşte… Nu sunt un adversar al criticii, adică nu sunt un dogmatic şi nu mă simt atins de dintele criticului cu care-l sfâşie pe dogmatic. Dacă aş fi un „dogmatic", atunci aş aşeza în frunte o dogmă, adică un gând, o idee sau un principiu, pe care l-aş perfecţiona în calitatea mea de „sistematician", prin aceea că l-aş dezvolta şi transforma într-un sistem, într-o construcţie de idei. Dacă, dimpotrivă, aş fi un critic, adică un adversar al dogmaticului, m-aş ralia la lupta gândului liber împotriva gândului înrobitor, aş apăra gândirea împotriva a ceea ce este gândit. Însă nu sunt nici campionul unui gând şi nici al gândirii….". Fiecare gând este şi el produs de Eul individual al fiecărui om în parte, chiar dacă ar fi gândul propriei sale entităţi. Şi când omul crede că-şi recunoaşte propriul său Eu, vrând să-l descrie într-un fel oarecare, în funcţie de individualitatea sa, atunci el îl şi face dependent de această entitate. Pot gândi orice vreau: însă de îndată ce mă determin pe mine însumi prin noţiuni, prin definiţii, devin un sclav a ceea ce îmi furnizează însăşi noţiunea sau definiţia. Hegel a făcut din Eu o manifestare a raţiunii, adică l-a făcut dependent de aceasta. Însă toate aceste dependenţe nu pot avea faţă de Eu nici o valabilitate, pentru că toate provin din acesta. Ele se întemeiază, aşadar, pe faptul că Eul se înşeală. De fapt, Eul nu este dependent. Căci orice lucru de care Eul trebuie să depindă trebuie să fie produs mai întâi de el însuşi. Eul trebuie să extragă ceva din sine însuşi, pentru a-l pune deasupra lui ca pe un fel de „stafie". „Omule, umblă stafiile prin capul tău; ai o doagă în plus! Îţi închipui lucruri mari şi-ţi pictezi o întreagă lume de divinităţi care ar exista pentru tine şi pe care te-ai sprijini, un ideal care-ţi face semne. Ai o idee fixă!". În realitate, nici un fel de gândire nu se poate apropia de ceea ce trăieşte în mine ca Eu. Cu gândirea mea pot ajunge la orice, în faţa Eului meu trebuie să mă opresc. Eul nu-l pot gândi, ci numai *trăi*. Eu nu sunt voinţă; eu nu sunt idee, şi tot atât de puţin sunt copia identică a unei divinităţi. Toate celelalte lucruri mi le fac inteligibile prin gândire. Însă Eul îl trăiesc. Nu am nevoie să mă definesc, să mă descriu; pentru că mă trăiesc pe mine în fiecare clipă. Am nevoie să-mi descriu mie numai ceea ce nu este trăit de mine în mod nemijlocit, ceea ce îmi este exterior. Este absurd să vreau să mă cuprind cu mintea mea pe mine însumi ca gând, ca idee, când de fapt mă am tot timpul ca obiect. Când am în faţa mea o piatră, atunci caut să-mi explic cu ajutorul gândirii mele ce poate fi această piatră. Ceea ce sunt însă eu însumi, nu este nevoie să-mi explic; căci mă trăiesc. Stirner răspunde unui atac împotriva cărţii sale, spunând: „Unicul, este un cuvânt, iar la auzul unui cuvânt ar trebui desigur să putem gândi ceva; căci oricare cuvânt ar trebui doar să aibă un conţinut de gânduri. Însă «Unicul» este un cuvânt *lipsit de gânduri*, este lipsit de un conţinut de gânduri. Însă ce este totuşi conţinutul sau, dacă nu este gândul? Este unul, care nu poate fi prezentat a doua oară şi care nici nu poate fi *exprimat*; căci dacă ar putea fi exprimat într-adevăr şi în întregimea lui, atunci ar fi prezent pentru a doua oară, atunci s-ar afla cuprins în ceea ce este exprimat. Întrucât conţinutul «Unicului» nu este un conţinut de gânduri, el nu poate fi nici gândit şi nici spus; însă pentru că nu poate fi spus, de aceea el este această frază întreagă şi în acelaşi timp, *nici o frază*. Abia atunci când nu se spune nimic despre tine, ci eşti numai *numit*, abia atunci eşti recunoscut ca tine însuţi. Atât timp cât se spune *ceva* despre tine (că eşti om, spirit, creştin şi aşa mai departe), vei fi recunoscut numai drept acel ceva. Dar «Unicul» nu afirmă nimic, pentru că este numai nume; el afirmă numai că tu eşti *tu* şi nimic altceva, că eşti un «Tu» unic şi că eşti tu însuţi. Prin aceasta eşti lipsit de orice predicat, şi ca atare eşti în acelaşi timp şi nedeterminat, fără profesiune, lipsit de lege şi aşa mai departe" (cf. „Scrierile mai mărunte ale lui Stirner", editate de J. H. Mackay, pag. 116). Într-un articol apărut în 1842 în „Ziarul Renan", despre „Principiul fals al educaţiei noastre, sau umanismul şi realismul" (vezi „Scrieri scurte", pag. 5), Stirner spunea că pentru dânsul, gândirea, cunoaşterea, nu poate pătrunde până la nucleul personalităţii. Din această cauză el considera ca fiind un fals principiu pedagogic a nu se lua drept centru al personalităţii nucleul acesteia, ci în mod unilateral cunoaşterea. „O cunoaştere care nu se purifică şi nu se concentrează astfel încât să înflăcăreze voinţa, sau cu alte cuvinte o cunoaştere care nu face altceva decât să mă împovăreze ca un bagaj, ca o posesiune, în loc să fi mers cu totul împreună cu mine, astfel încât Eul meu, liber în mişcări, nederanjat de nici o povară târâtă după sine, să parcurgă senin lumea, o cunoaştere care n-a devenit, aşadar, personală,

dă o pregătire sărăcăcioasă pentru viaţă… Dacă este un imbold al timpului nostru ca, după cucerirea *libertăţii gândirii*, aceasta să fie urmărită până la acea desăvârşire care-i permite să se metamorfozeze în *libertatea voinţei*, cu scopul de a face din aceasta un principiu al epocii noi, atunci nici ultima ţintă a educaţiei nu mai poate fi cunoaşterea, ci vrerea născută din cunoaştere, şi expresia grăitoare a ceea ce urmează să fie născut: *omul personal sau liber*…Ca şi în anumite alte domenii, nici în cel pedagogic, libertăţii nu i se îngăduie să răzbată la lumină, iar forţei de a se *opune* nu i se permite să se exprime, căci se urmăreşte *supuşenia*. Scopul urmărit este numai o dresură formală şi materială, pentru ca din menajeriile umaniştilor să se ivească numai savanţi, iar din cele ale realiştilor numai „cetăţeni utili". Ambele categorii ne-fiind decât oameni *supuşi... cunoaşterea* trebuie să moară, pentru a reînvia ca *voinţă* şi pentru a fi creată din nou în fiecare zi, ca *persoană* liberă. În *persoana* individului se poate afla numai izvorul a ceea ce face el. Obligaţiile morale nu pot fi ordine date omului de undeva, ci ele trebuie să fie scopuri pe care şi le fixează el însuşi. Este o iluzie dacă omul crede că făptuieşte ceva pentru că urmează porunca vreunei sfinte etici generale. El acţionează astfel pentru că este îndemnat de viaţa Eului său. Îmi iubesc semenul nu pentru că aş respecta sfânta poruncă a iubirii aproapelui, ci pentru că Eul meu mă atrage înspre semenul meu. Eu nu *trebuie* să-l iubesc pe semenul meu, ci eu *vreau* să-l iubesc. Ceea ce oamenii au vrut, au aşezat deasupra lor ca porunci. În acest punct, Stirner poate fi cu uşurinţă înţeles greşit. El nu neagă *acţiunea morală*. El neagă numai *porunca morală*. Din felul în care acţionează omul care se înţelege pe el însuşi în mod corect va rezulta de la sine o ordine morală a lumii. Pentru Stirner, prescrierile morale sunt o nălucire, o idee fixă. Ele stabilesc ceva la care omul ajunge singur, dacă se lasă cu totul în voia propriei sale naturi. Desigur, cugetătorii abstracţi obiectează: „Oare nu există delincvenţi? Le este oare îngăduit să acţioneze aşa cum le indică natura lor?". Aceşti gânditori abstracţi prevăd instalarea haosului general dacă omului nu-i sunt sfinte prescripţiile morale. Stirner le-ar putea răspunde acestora: „Oare nu există în natură şi boli? Nu se ivesc oare şi bolile după legi veşnice, imuabile, ca şi tot ce este sănătos? Şi oare din această cauză nu poate fi deosebit patologicul de ceea ce este sănătos?". Tot atât de puţin cum i-ar putea trece unui om raţional prin cap să socotească boala ca făcând parte din sănătate, pentru că este produsă datorată aceloraşi legi ale naturii, ar vrea şi Stirner să socotească imoralitatea ca făcând parte din moralitate, pentru că ia naştere, ca şi aceasta, când individul este lăsat în voia sa. Însă ce-l deosebeşte pe Stirner de gânditorii abstracţi este convingerea lui fermă că dacă, în viaţa umană, indivizii sunt lăsaţi în voia lor, atunci elementul moral va deveni dominant cum este dominantă în natură şi sănătatea. El crede în nobleţea morală a naturii umane, în dezvoltarea liberă a moralităţii din lăuntrul indivizilor; cugetătorii abstracţi îi par a nu crede în această nobleţe; din această cauză, Stirner este de părere că aceşti cugetători înjosesc natura individului considerând-o ca pe o sclavă a unor porunci generale, care sunt de fapt mijloace de disciplinare ale activităţii umane. Aceşti „oameni morali" trebuie să aibă multă răutate şi nelegiuire la temelia sufletului lor, îşi exprimă Stirner părerea, căci prea cer în mod exclusiv numai precepte morale; ar trebui să fie lipsiţi cu totul de sentimentul iubirii, căci iubirea care ar trebui să se nască în dânşii în mod firesc, ca un impuls liber, ei ar vrea s-o obţină printr-un ordin. Dacă cu douăzeci de ani în urmă, într-o lucrare serioasă mai putea fi exprimat ca o critică: „Scrierea lui Stirner «Unicul şi avutul său» a distrus spiritul şi omenirea, dreptul şi statul, adevărul şi virtutea ca imagini de idoli ai robiei gândului şi a recunoscut liber că: „Nimic nu trece peste mine!" (Heinrich von Treitschke, „Istoria germană"), atunci această critică este numai un exemplu despre faptului că, din cauza modului său radical de exprimare, uşor poate fi interpretat în mod greşit tocmai acel Stirner pentru care individualitatea umană stătea în faţa ochilor într-o înfăţişare aşa de măreaţă, sublimă, unică şi liberă, încât nici zborul înalt al lumii gândului nu era în stare să o atingă. În a doua jumătate a secolului, Max Stirner era ca şi uitat. Strădaniilor depuse de John Henry Mackay le datorăm faptul că avem în prezent o imagine a caracterului şi a vieţii sale. Acesta a prelucrat în cartea sa „Max Stirner, viaţa şi opera lui", tot ceea ce o căutare de ani de zile a putut scoate la iveală ca material necesar pentru caracterizarea „celui mai îndrăzneţ şi mai consecvent gânditor", potrivit părerii lui.

Stirner stă, ca şi alţi cugetători ai timpului mai nou, în faţa realităţii Eului conştient de sine, ce trebuie să fie cuprins cu mintea. Alţii caută mijloacele necesare înţelegerii acestui Eu. Această înţelegere întâmpină însă greutăţi, pentru că între imaginea naturii şi imaginea vieţii spirituale s-a format o prăpastie largă. Stirner lasă toate aceste lucruri neluate în seamă. El se postează în faţa realităţii Eului conştient de sine şi foloseşte tot ceea ce poate exprima, cu singurul scop de a indica această realitate a Eului. El vrea să vorbească despre Eu în aşa fel încât fiecare om să se uite la Eu şi nimeni să nu fie scutit de a se uita la Eu, prin faptul că ar spune: „Eul este cutare sau cutare lucru". Stirner nu vrea să indice o idee sau un gând, ci însuşi Eul viu, pe care personalitatea îl află în sine.

Modul de reprezentare al lui Stirner, ca pol opus celui al lui Goethe, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, este un fenomen care trebuia să apară cu o anumită necesitate în dezvoltarea mai nouă a concepţiei despre lume. Realitatea Eului conştient de sine a apărut în faţa spiritului său în mod strident. Crearea oricărui gând îi apărea ca atunci când, unui cugetător care vrea să cuprindă lumea numai în gânduri, i-ar apărea lumea imaginilor lumii mitice. În faţa acestui fapt îi dispărea întreg restul conţinutului lumii, în măsura în care acesta prezintă o legătură cu Eul conştient de sine. El prezenta Eul conştient de sine în mod cu totul izolat.

Stirner nu simte că ar putea exista greutăţi în calea prezentării Eului în acest fel. Deceniile următoare nu au putut obţine nici un fel de relaţie cu această prezentare izolată a Eului. Pentru că, sub influenţa modului de gândire al ştiinţelor naturale, aceste decenii au fost preocupate în primul rând cu dobândirea unei imagini a naturii. După ce Stirner a prezentat o parte a conştienţei mai noi – adică realitatea Eului conştient de sine –, epoca îşi întoarce mai întâi privirea de la acest Eu, pentru a o îndrepta apoi într-acolo unde acest „Eu" nu era de aflat, adică în imaginea naturii.

Prima jumătate a secolului al XIX-lea şi-a născut concepţiile sale asupra lumii din idealism. Când se aruncă o punte de legătură cu ştiinţele naturii – ca la Schelling, *Lorenz Oken* (1779-1851), *Henrik Steffens* (1773-1845) –, aceasta se întâmplă din punctul de vedere al concepţiei idealiste asupra lumii şi în interesul ei. Timpul era aşa de puţin maturizat pentru a putea fructifica gândurile ştiinţei naturale în favoarea concepţiei asupra lumii, încât concepţia genială a lui Jean Lamark despre dezvoltarea organismelor superioare din cele mai simple, apărută în 1809, a rămas cu totul neluată în seamă, iar atunci când în 1830 Geoffroy de St. Hilaire a reprezentat, în lupta dusă împotriva lui Cuvier, gândul unei înrudiri generale a tuturor formelor de organisme vii, a fost necesară intervenţia geniului lui Goethe pentru recunoaşterea însemnătăţii acestor idei. Numeroasele rezultate ale ştiinţelor naturale, obţinute şi în prima jumătate a secolului, au avut darul de a se transforma pentru dezvoltarea concepţiei asupra lumii în noi enigme ale lumii, mai cu seamă după ce, în anul 1859, Charles Darwin a deschis pentru concepţia asupra naturii perspective noi în vederea cunoaşterii lumii vieţii.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

VOLUMUL II

OBSERVAŢII INTRODUCTIVE LA REEDITAREA DIN 1914

Expunerea vieţii spirituale filosofice desfăşurată de la mijlocul secolului al nouăsprezecelea până în prezent, pe care am încercat s-o fac în acest al doilea volum al „Enigmelor filosofiei", are în mod necesar un caracter diferit de acela al scrutării muncii cugetătorilor anteriori, care se găseşte în primul volum. Această sinteză s-a menţinut în cel mai îngust cerc al problemelor filosofice. Ultimii şaizeci de ani reprezintă epoca în care mentalitatea ştiinţelor naturale, plecând de la puncte de vedere diferite, intenţionează să zdruncine fundamentul pe care era clădită mai înainte filosofia. În acest timp s-a impus concepţia că rezultatele cercetărilor efectuate de ştiinţele naturale sunt cele care aruncă asupra originii esenţei omului, asupra raportului său cu Universul precum şi asupra altor enigme ale existenţei, lumina care era căutată anterior prin munca intelectuală filosofică. Mulţi gânditori care vroiau să slujească în acest timp filosofiei îşi dădeau silinţa ca modul lor de a cerceta să fie o copie a metodelor ştiinţelor naturale; iar alţii, modelau temeliile concepţiilor lor asupra lumii nu după şabloanele vechii mentalităţi filosofice, ci le preluau din concepţiile cercetătorilor naturii, ale biologiei, ale filozofiei. Iar cei ce intenţionau să-i păstreze filosofiei autonomie, credeau că procedează corect supunând rezultatele cercetărilor ştiinţelor naturale unei critici severe, pentru a bara pătrunderea lor în domeniul filosofiei. Acesta este motivul pentru care, în vederea expunerii vieţii filosofice a epocii actuale, este necesară îndreptarea privirilor asupra părerilor care, venind din ştiinţele naturale, au pătruns în concepţiile despre lume. Importanţa acestor idei pentru filosofie devine evidentă numai dacă se iau în consideraţie bazele ştiinţifice din care decurg şi dacă ne transpunem în atmosfera mentalităţii ştiinţelor naturii în care ele se dezvoltă. Aceste relaţii ajung să fie exprimate în expunerile acestei cărţi prin aceea că unele lucruri sunt formulate aici în aşa fel încât dau impresia că s-ar intenţiona expunerea unor idei generale ale ştiinţelor naturii şi nu prezentarea lucrărilor filosofice. Un astfel de mod de expunere ar părea să justifice părerea că el pune în evidenţă cât de influente au ajuns ştiinţele naturale pentru viaţa filosofică a prezentului.

Cel ce consideră că prezenta dezvoltare a vieţii filosofice, aşa cum este sugerată în introducerea orientativă a primului volum al acestei cărţi, şi aşa cum încearcă să o fundamenteze expunerile ulterioare, este compatibilă cu mentalitatea lui, acela va putea vedea în raportul descris dintre filosofie şi cunoaşterea naturii în epoca actuală o componentă necesară a acestei evoluţii. De la apariţia filosofiei greceşti, în lungul secolelor, această dezvoltare a forţat conducerea sufletului uman la trăirea puterilor proprii esenţei sale lăuntrice. Prin această vieţuire lăuntrică a sa, sufletul a devenit tot mai străin în lumea care-şi construia cunoaşterea naturii exterioare. A luat naştere o concepţie asupra naturii îndreptată atât de exclusiv asupra observării lumii exterioare, încât nu mai simte nici o dorinţă de a prelua, în imaginea ei despre Cosmos, ceea ce este trăit de suflet în lumea lui lăuntrică. Această concepţie consideră a fi neîndreptăţită zugrăvirea imaginii lumii în aşa fel încât în ea să fie cuprinse atât trăirile lăuntrice ale sufletului uman, cât şi rezultatele cercetărilor întreprinse de ştiinţele naturii. Prin aceasta este caracterizată situaţia în care s-a aflat filosofia în a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea, situaţie în care se mai află şi astăzi încă multe dintre curentele de gândire actuale. Ceea ce descriem aici nu trebuie inclus în mod artificial şi automat în examinarea filosofiei epocii noastre. Aceste lucruri pot fi intuite din cele cuprinse în aceste consideraţii. S-a încercat acest lucru în cel de al doilea volum al prezentei cărţi. Întreprinderii unei astfel de încercări, i se datorează faptul că în ediţia a doua a prezentei cărţi i-a fost adăugată o „Schiţă a perspectivei unei antroposofii". Poate exista părerea că această completare ar fi cu totul străină de problemele tratate în această carte. Totuşi, deja în prefaţa la primul volum s-a spus că ţinta acestei expuneri *nu* este de a prezenta „*numai* un scurt rezumat al istoriei problemelor filosofice, ci de a vorbi despre aceste probleme şi despre încercările de a le soluţiona tocmai prin examinarea lor istorică". Abordarea problemelor în prezenta carte încearcă să demonstreze că unele mijloace de soluţionare din filosofia contemporană urmăresc să găsească, în trăirea lăuntrică a sufletului uman, ceva ce se revelează în aşa fel, încât locul său în imaginea mai nouă a lumii să nu poată fi pusă în discuţie de cunoaşterea naturii. Dacă concepţia filosofică a autorului acestei cărţi este că cele expuse în capitolul final vorbesc despre unele trăiri ale sufletului, care pot duce căutările filosofilor mai noi la împlinire, i-a fost îngăduit să anexeze expunerii sale acest capitol. Autorului i se pare că din cercetările sale a rezultat că face parte din caracterul fundamental al acestor filosofii mai vechi şi din pecetea lor istorică, faptul de a nu menţine în căutările ei propria lor orientare spre ţinta lor, precum şi că această direcţie trebuia să conducă la acceptarea concepţiei asupra lumii, aşa cum este ea schiţată la sfârşitul acestei cărţi. Concepţia autorului asupra lumii vrea să fie o adevărată *„Ştiinţă a spiritului*". Celui care găseşte acest lucru ca fiind corect, concepţia aceasta asupra lumii i se va dezvălui a fi ceea ce oferă *răspunsul* la întrebările puse de filosofia contemporană, cu toate că ea însăşi nu le exprimă. Şi dacă acest lucru este just, atunci prin cele spuse în ultimul capitol este proiectată o lumină şi asupra poziţiei *istorice* a filosofilor mai noi.

Autorul prezentei cărţi nu-şi imaginează că cel ce aderă la cele spuse în capitolul final trebuie să fie de părerea că ar fi necesară o concepţie asupra lumii care să înlocuiască filosofia prin ceva ce însăşi aceasta nu ar mai putea considera că ar mai fi filosofic. Părerea ce vrea să se exprime în carte este că filosofia, când ajunge cu adevărat să se înţeleagă pe sine, trebuie să acosteze cu vehiculul său spiritual la o trăire sufletească care reprezintă rodul muncii ei, dar care se dezvoltă depăşind această muncă. Prin aceasta, filosofia îşi păstrează importanţa pentru fiecare om, care trebuie să pretindă prin modul său de gândire o temelie spirituală sigură pentru rezultatele acestei trăiri sufleteşti. Cel ce poate să-şi dobândească, prin sentimentul firesc al adevărului, convingerea justeţii acestor rezultate, acela este îndreptăţit să se simtă pe un teren sigur, chiar dacă nu acordă nici o atenţie fundamentării filosofice acestor rezultate. Cel ce caută justificarea *ştiinţifică* a concepţiei asupra lumii despre care se vorbeşte la sfârşitul cărţii, acela trebuie însă să aleagă calea fundamentării filosofice.

Expunerea cuprinsă în această carte încearcă să dovedească faptul că drumul acesta, dacă este parcurs până la capăt, conduce la trăirea într-o lume spirituală, precum şi faptul că, prin această trăire, sufletul poate deveni conştient de propria lui esenţă spirituală într-un mod independent de trăirile şi cunoaşterea prin intermediul lumii senzoriale. Autorul nu a vrut să introducă aceste gânduri ca o părere preconceptă în observarea vieţii filosofice, ci a vrut să investigheze în mod obiectiv concepţia care vorbeşte din chiar această viaţă. Cel puţin s-a străduit să procedeze în acest fel. El crede că acest gând ar putea să se bazeze pe un fundament corespunzător în expunerea

acestei cărţi, prin aceea că modul de gândire al ştiinţelor naturii este exprimat în unele locuri ale cărţii ca şi cum ar face-o chiar un adept al acestui mod de a gândi. Putem face dreptate întru-totul unei concepţii, numai dacă ne putem transpune pe de-a-ntregul în ea. Şi tocmai această transpunere într-o concepţie asupra lumii îi permite sufletului uman să treacă în modul cel mai sigur la moduri de gândire ce provin din domenii necuprinse de această concepţie despre lume.

*

Acest al doilea volum al „Enigmelor filosofiei" era deja tipărit până la pagina 204 în momentul izbucnirii marelui război, prin care trece omenirea în prezent. Terminarea cărţii are loc în timpul acestui eveniment.

În acest fel, am vrut să mă refer la ceea ce preocupă şi mişcă profund sufletul dinspre lumea exterioară, în timp ce ultimele gânduri privind conţinutul acestei cărţi erau filtrate de viaţa mea interioară.

Berlin, 1 septembrie 1914 Rudolf Steiner

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

BĂTĂLIA PENTRU SPIRIT

În sistemul său de gânduri, Hegel simţea că şi-a atins ţinta urmărită de evoluţia concepţiei asupra lumii, de când aceasta a căutat să stăpânească problemele enigmatice ale existenţei în cadrul trăirii gândurilor. Cuprins de acest sentiment, Hegel scria la sfârşitul cărţii sale „Enciclopedia ştiinţelor filosofice", cuvintele: „Conceptul de filosofie este ideea *ce se gândeşte pe sine însăşi*, adevărul ştiutor... În acest fel, ştiinţa s-a înapoiat la începutul ei, iar logicul s-a dovedit a fi *rezultatul* ei, *elementul ei spiritual*, care a demonstrat că este adevărul ce fiinţează în el însuşi."

Trăirea sinelui în gânduri, în sensul lui Hegel, trebuie să dăruiască sufletului uman conştienţa că se află la adevăratul său izvor primordial. Şi în timp ce extrage din acest izvor primordial şi se umple, de acolo, cu gânduri, sufletul trăieşte în propria lui esenţă şi, simultan, în esenţa naturii. Pentru că natura este revelare a gândului în aceeaşi măsură ca însuşi sufletul. Prin apariţia naturii, lumea gândurilor contemplă sufletul; iar acesta ia în sine în stăpânire forţa creatoare a gândurilor, astfel că ajunge să se simtă una cu întreaga desfăşurare a evenimentelor Universului. Sufletul îşi vede lărgită propria lui conştienţă de sine prin aceea că lumea se priveşte în el ştiutoare. În acest fel, sufletul încetează de a se mai considera drept numai ceea ce este cuprins în trupul senzorial trecător, între naştere şi moarte; spiritul veşnic, liber de orice înlănţuire a existenţei senzoriale, se ştie prezent în suflet, iar acesta se ştie legat de acest spirit într-o unitate indivizibilă.

Să ne transpunem într-un suflet uman care poate însoţi direcţia evoluţiei ideilor lui Hegel atât de departe, încât i se pare că trăieşte în conştienţă prezenţa gândului ca şi Hegel însuşi, şi vom percepe felul în care, pentru un astfel de suflet, probleme enigmatice vechi de secole, apar într-o lumină nouă care poate satisface în mare măsură pe cercetător. O astfel de satisfacţie trăieşte realmente în numeroasele scrieri ale hegelianului *Karl Rosenkranz*. Cel ce lasă să acţioneze asupra sa aceste scrieri (între altele: „Sistemul ştiinţei", 1850; „Psihologia, 1837; „Lămuriri critice ale sistemului hegelian", 1840), se vede confruntat cu o personalitate căruia i se pare a fi aflat în ideile lui Hegel ceea ce crede sufletul că-l poate plasa într-un raport satisfăcător al cunoaşterii faţă de lume. În această privinţă, Rosenkranz poate fi considerat important pentru că de fapt el nu este în nici un caz un imitator lipsit de personalitate al lui Hegel, ci pentru că în el vieţuieşte un spirit conştient de faptul că în poziţia lui Hegel faţă de lume şi faţă de om există posibilitatea de a da unei concepţii asupra lumii, un fundament sănătos.

Ce putea simţi un astfel de spirit faţă de această fundamentare? În decursul veacurilor, de la naşterea gândului în vechea Eladă, în cadrul cercetărilor filosofice, enigmele existenţei, cu care, în fond, se vede confruntat fiecare suflet, s-au cristalizat într-un anumit număr de probleme principale. În timpul mai nou, în centrul reflecţiei filosofice a păşit ca o problemă fundamentală, *cea a importanţei, valorii şi limitelor cunoaşterii*. Cum se află ceea ce poate fi perceput, reprezentat, gândit de om faţă de lumea reală? Pot oare percepţia şi gândirea să dăruiască o cunoaştere capabilă de a-l lămuri pe om cu privire la ceea ce ar vrea el de fapt să fie lămurit? Pentru cel ce gândeşte în sensul lui Hegel, acestei întrebări i se dă un răspuns prin conştienţa sa despre natura gândului. Când omul pune stăpânire pe gândire, el crede că are parte de trăirea spiritului creator al lumii. În această unire cu gândul creator, el simte valoarea şi adevărata importanţă a cunoaşterii. El nu se poate întreba: ce importanţă are cunoaşterea? Pentru că în timp ce cunoaşte, el trăieşte această importanţă. Prin aceasta, hegelianul se situează pe o poziţie net opusă oricărui fel de kantianism. Să vedem cum argumentează Hegel însuşi împotriva modului Kantian de a cerceta cunoaşterea, înainte de a recunoaşte că: „Un punct de vedere principal al filosofiei *critice* este ca înainte de a se ocupa de cunoaşterea lui Dumnezeu, a esenţei lucrurilor etc., să fie cercetată în prealabil însăşi capacitatea de a cunoaşte, spre a vedea de este capabilă să realizeze aşa ceva; ar trebui cunoscut mai întâi *instrumentul* cercetării, înainte de a desfăşura activitatea ce urmează a fi desfăşurată cu ajutorul său; dacă instrumentul acesta este nesatisfăcător, atunci orice efort depus va fi zadarnic. Acest gând a părut atât de *plauzibil*, încât a produs cea mai mare admiraţie şi cel mai desăvârşit consimţământ, iar cunoaşterea din propriul său interes pentru *obiecte*, precum şi îndeletnicirea cu gândul, i-au fost atribuite gândului însuşi. Însă dacă nu vrem să ne înşelăm cu cuvinte, este uşor de văzut că şi alte instrumente pot fi cercetate şi judecate în alte moduri decât prin efectuarea muncii specifice căreia le sunt menite. Însă cunoaşterea nu poate fi cercetată altfel decât numai *cunoscând*; la acest aşa-numit instrument, aceeaşi cercetare nu înseamnă decât cunoaştere. Însă a vrea să cunoşti înainte de a cunoaşte, este tot pe atât de lipsit de sens ca şi înţeleapta intenţie a acelui scolastic, care vroia să înveţe *să înoate înainte de a îndrăzni să intre în apă*". Pentru Hegel este vorba ca sufletul, plin de gândul Universului, să se vieţuiască pe sine. În acest fel sufletul îşi depăşeşte limitele existenţei sale obişnuite; el devine într-o măsură oarecare vasul în care gândul universal, care trăieşte în gândire, se cuprinde pe sine în mod conştient. Dar sufletul nu se simte pe sine numai ca un vas al acestui spirit universal ci se ştie contopit cu el. Aşadar esenţa cunoaşterii, în sensul lui Hegel, nu poate fi cercetată; trebuie să ne înălţăm până la trăirea acestei esenţe, aflându-ne prin aceasta nemijlocit în lăuntrul cunoaşterii. Aflându-ne în lăuntrul cunoaşterii, o avem şi nu mai trebuie să ne întrebăm cu referire la importanţa ei; dacă ne aflăm încă în afara ei, nu avem nici capacitatea de a o cunoaşte. Pentru concepţia hegeliană asupra lumii, filosofia kantiană este o imposibilitate. Căci pentru a da un răspuns la întrebarea: Cum este posibilă cunoaşterea? – sufletul ar trebui să procure mai întâi cunoaşterea; însă atunci n-ar putea să-i treacă prin minte să se întrebe mai întâi asupra posibilităţii cunoaşterii.

Filosofia lui Hegel tinde într-un anumit sens să îi permită sufletului să se autodepăşească, crescând până la o înălţime la care să devină una cu lumea. Odată cu naşterea gândului în filosofia greacă, sufletul s-a separat de lume. El a învăţat să se simtă în izolarea sa ca opus lumii. În această singurătate, sufletul se descoperă pe sine împreună cu gândul ce acţionează în lăuntrul său. Această trăire a gândului, Hegel vrea s-o conducă până la altitudinea sa proprie. În trăirea supremă a gândului, Hegel descoperă totodată şi Principiul creator al lumii. Prin aceasta, sufletul a descris un circuit închis, despărţindu-se mai întâi de lume, spre a căuta gândul. Sufletul se simte despărţit de lume atât timp cât recunoaşte gândul *numai* ca gând. Se simte însă din nou unit cu lumea prin descoperirea în gând a izvorului primordial al acesteia; şi iată închis circuitul. Hegel poate spune: „În acest fel, ştiinţa s-a putut reîntoarce la originea ei".

Pornind de la acest punct de vedere, restul problemelor fundamentale ale cunoaşterii umane sunt aduse într-o astfel de lumină, încât am

putea crede că supervizăm existenţa într-o concepţie despre lume fără fisură. Drept o a doua problemă fundamentală poate fi considerată cea a *caracterului divin al fundamentului Universului*. Pentru Hegel, acea înălţare a sufletului prin care gândul universal se recunoaşte trăind în el, este totodată o contopire cu fundamentul divin al Universului. Aşadar, în sensul lui, nu ne putem întreba: Ce este fundamentul divin al Universului? Sau: Care este raportul omului cu acesta? Putem spune numai atât: Atunci când sufletul trăieşte realmente adevărul cunoscând, el se afundă în acest fundament al Universului.

O a treia problemă fundamentală, în sensul indicat mai sus, este cea *cosmologică*, adică cea legată de esenţa lăuntrică a lumii exterioare. Pentru Hegel această esenţă poate fi căutată numai în gândul însuşi. Dacă sufletul ajunge să trăiască gândul în sine, atunci găseşte în propria lui trăire de sine şi acea formă a gândului pe care o poate recunoaşte când priveşte în fenomenele şi entităţile lumii exterioare. În felul acesta sufletul poate afla, bunăoară în trăirile gândurilor, ceva despre care ştie nemijlocit: Aceasta este esenţa luminii. Privind apoi natura cu ochiul, sufletul vede în lumina exterioară manifestarea esenţei gândului luminii.

În felul acesta, pentru Hegel, întregul Univers se dizolvă într-o esenţă a gândului. Natura pluteşte în Cosmosul format din gânduri asemenea unei părţi solidificate; iar sufletul uman este gând în lumea gândurilor.

Cea de a patra problemă fundamentală a filosofiei, cea referitoare la esenţa elementului sufletesc şi cu privire la destinele sale, pare a fi rezolvată în sensul hegelian într-un mod satisfăcător, prin continuarea adevărată a trăirii gândului. Sufletul se află legat mai întâi cu natura; în această legătură el nu-şi recunoaşte încă entitatea adevărată. El se eliberează din această fiinţare naturală şi se află atunci despărţit în gând; el vede însă până la urmă că, împreună cu adevărata esenţă a naturii, el a cuprins în gând şi propria lui esenţă adevărată în calitatea ei de spirit viu, în lăuntrul căruia el acţionează şi funcţionează ca un organ chiar al acestuia.

Prin aceasta, orice materialism pare a fi depăşit. Materia însăşi se prezintă numai ca o *revelare a spiritului*. Sufletului uman îi este îngăduit să se simtă pe sine ca devenind şi fiinţând în Universul spiritului.

Acum se dezvăluie cu cea mai mare claritate, prin problema sufletului, ceea ce este nesatisfăcător în concepţia hegeliană despre lume. Privind la această concepţie despre lume, sufletul omenesc trebuie să întrebe: „Mă pot eu oare găsi cu adevărat în ceea ce a construit Hegel ca edificiu universal cuprinzător de gânduri? S-a văzut cum orice concepţie mai nouă asupra lumii a trebuit să caute o imagine a lumii în care sufletul să aibă, împreună cu entitatea sa, un loc corespunzător. Hegel consideră că Universul întreg este gând; în gând îşi are şi sufletul existenţa lui suprasenzorială de gând. Se poate însă declara oare sufletul satisfăcut cu a fi cuprins ca gând al lumii în lumea generală a gândurilor? Această întrebare s-a impus în cugetul acelor gânditori care, pe la mijlocul veacului al nouăsprezecelea, se vedeau confruntaţi cu impulsurile ce emanau din filosofia hegeliană.

Care sunt totuşi enigmele sufletului care îi constrâng pe gânditori? Nimic altceva decât problemele a căror rezolvare sufletul trebuie s-o dorească, pentru a avea în viaţă siguranţă lăuntrică şi ţinută. Se pune mai întâi întrebarea: Ce este sufletul uman, după esenţa lui cea mai lăuntrică? Este el una cu existenţa trupească şi încetează oare manifestările sale o dată cu destrămarea corpului fizic, aşa cum încetează mişcarea arătătoarelor ceasului atunci când ceasul este descompus în componentele sale? Sau este oare sufletul, în comparaţie cu trupul, o esenţă independentă ce mai are viaţă şi importanţă şi într-o altă lume decât cea în care se naşte şi trece trupul? Însă de aceasta se leagă cealaltă întrebare şi anume: Cum ajunge omul să cunoască o astfel de altă lume? Abia după ce îi va da un răspuns *acestei* întrebări, poate spera omul să dobândească un răspuns şi la problemele vieţii: De ce este supus cutărui sau cutărui destin? De unde provine suferinţa? Unde se află originea moralităţii?

O concepţie satisfăcătoare asupra lumii poate fi numai aceea care indică o lume din care se obţine răspunsul la întrebările de mai sus. O lume care totodată îşi demonstrează dreptul de a da răspunsuri la aceste întrebări.

Hegel a dăruit o lume a gândurilor. Dacă această lume trebuie să fie Cosmosul care cuprinde totul, atunci, în confruntare cu aceasta, sufletul se vede obligat să se considere pe sine a fi, în esenţa sa cea mai lăuntrică, un gând. Dacă se ia în serios acest Cosmos de gânduri, atunci, faţă de acesta, viaţa sufletească individuală a omului se pierde. Trebuie să renunţăm însă la a înţelege şi a explica aceste lucruri; trebuie să spunem: în suflet sunt importante *nu* trăirile individuale, ci faptul că el este conţinut în lumea generală a gândului. Şi, în fond, acesta este lucrul spus de concepţia hegeliană asupra lumii. Să o comparăm, pentru a o cunoaşte în această privinţă, cu ceea ce plutea în faţa ochilor lui *Lessing*, când e elaborat gândurile cu privire la „Educarea neamului omenesc"! El îşi punea întrebări în legătură cu importanţa sufletului uman *individual* dincolo de viaţa pământească dintre naştere şi moarte. Urmărind mersul gândului lui Lessing, se poate spune că, după moartea fizică, sufletul parcurge o formă de existenţă într-o lume aflată în afara aceleia în care omul vieţuieşte în trup, percepe, gândeşte, precum şi că, după un timp corespunzător, de trăire pur spirituală, trece într-o nouă viaţă pământească. În acest fel, este indicată o lume ca cea în care sufletul uman este legat în calitatea lui de esenţă individuală, separată. Când îşi caută adevărata sa esenţă, sufletul este orientat spre *această* lume. De îndată ce acest suflet este gândit ca fiind scos din legătura lui cu existenţa trupească, va trebui să fie imaginat în *această* lume. Pentru Hegel, dimpotrivă, viaţa sufletului pătrunde o dată cu îndepărtarea tuturor caracteristicilor individuale în procesul general al gândirii, mai întâi al devenirii istorice, apoi în procesele cosmice generale cugetător-spirituale. În sensul lui Hegel, dezlegăm enigma sufletului prin aceea că nu luăm în considerare nici un aspect individual al sufletului. Nu sufletul individual este real, ci procesul istoric. Să luăm în considerare cuvintele scrise de Hegel la sfârşitul „Filosofiei istorice", acolo unde spune: „Noi am cercetat numai evoluţia noţiunii şi a trebuit să renunţăm la farmecul descrierii mai amănunţite a fericirii, a perioadelor de apogeu al dezvoltării popoarelor, a frumuseţii şi măreţiei indivizilor, a interesului destinului lor încărcat de suferinţe şi bucurii. Filosofia are de a face numai cu strălucirea ideii ce se reflectă în istoria lumii. În adevăr, filosofia se eliberează prin dezgustul faţă de acţiunile pasiunilor, ajungând la contemplare în adevărul nemijlocit; interesul ei este recunoaşterea mersului evoluţiei ideii care se realizează pe sine".

Să supervizăm teoria lui Hegel despre suflet. Aflăm descris acolo cum se dezvoltă sufletul înlăuntrul trupului ca „suflet natural"; cum desfăşoară el conştienţa, conştienţa de sine, raţiunea; cum realizează el apoi în lumea exterioară ideile domeniului dreptului, moralităţii, statului, cum vede el în istoria lumii într-o *viaţă* continuă ceea ce el gândeşte ca idei; cum trăieşte el aceste idei, ca artă, religie pentru ca apoi, prin unirea cu adevărul ce se gândeşte pe sine, să se vadă pe el însuşi în spiritul universal viu, activ.

Pentru oricine simte în mod hegelian, trebuie să fie clar stabilit că lumea în care se află omul este în întregime spirit precum şi că orice existenţă materială este numai revelaţie a spiritului. Dacă un astfel de adept al lui Hegel caută spiritul, el îl găseşte, potrivit cu esenţa lui, ca fiind *gând în acţiune, idee creatoare vie*. Aflat în faţa acestuia, sufletul trebuie să se întrebe: Pot eu oare să mă consider cu adevărat ca o esenţă exhaustiv cuprinsă în fiinţa gândului? Poate fi perceput ca măreţia, ca ceea ce este incontestabil în concepţia hegeliană asupra lumii, faptul că sufletul, atunci când se înalţă până la gândul adevărat, se simte că este răpit în puterea creatoare a existenţei? Acele personalităţi care simţeau că a fi într-un astfel de raport cu lumea este profund satisfăcător, erau cei care urmăreau mai mult sau mai puţin dezvoltarea gândurilor lui Hegel.

Cum putem convieţui cu gândul? Aceasta a fost marea întrebare-enigmă a noii evoluţii a concepţiei despre lume. Ea a rezultat din evoluţia a ceea ce a apărut în filosofia greacă ca urmare a naşterii gândului şi a eliberării sufletului legată de acesta, din existenţa exterioară. Hegel a

încercat să confrunte sufletul cu întreaga dimensiune a trăirii gândului, să-i pună în faţă tot ceea ce sufletul poate extrage ca prin vrajă, ca gând din profunzimile sale. Faţă de această trăire a gândului, el pretinde de la suflet: Recunoaşte-te pe tine însuţi, potrivit cu firea ta, în această trăire; simte-te ca în cel mai profund fundament al tău.

În ce priveşte cunoaşterea propriei sale esenţe, sufletul uman a fost adus prin această pretenţie hegeliană la un punct hotărâtor. Încotro trebuie să se îndrepte sufletul o dată ajuns la gândul pur, dar nevrând să se oprească acolo? De la percepţie, de la simţire, de la voinţă, sufletul se poate adresa gândului, spre a întreba: Ce va rezulta, dacă voi gândi asupra voinţei, a percepţiei, a simţirii? Din lăuntrul gândirii, sufletul nu poate să meargă pentru început mai departe; el nu poate decât *să gândească* încontinuu. Celui ce urmăreşte dezvoltarea concepţiei asupra lumii până la epoca lui Hegel, caracteristica acestui filosof îi va părea a fi urmărirea impulsurilor acestei evoluţii până la un punct, dincolo de care ele nu mai pot fi duse dacă se păstrează caracterul pe care l-au avut până la el. Cel ce percepe aşa ceva poate ajunge să se întrebe: dacă gândirea, în primul rând în sensul hegelianismului, conduce la desfăşurarea în faţa sufletului a unui tablou de gânduri în sensul unei imagini cosmice, dacă a dezvoltat oare cu adevărat prin aceasta gândul din sine, *tot* ceea ce, viu fiind, este închis în lăuntrul său? S-ar putea ca în gândire să se afle mai mult decât numai gândire. Bunăoară să ne uităm la o plantă care se dezvoltă, de la rădăcina ei, prin tulpină şi frunze, devenind floare şi fruct. Se poate încheia viaţa acestei plante prin aceea că se extrag seminţele din fruct şi se folosesc, de exemplu, în hrana omului. Însă sămânţa poate fi adusă în condiţii care-i permit să se dezvolte pentru a da naştere unei plante noi.

Cel ce-şi îndreaptă privirea asupra sensului filosofiei hegeliene, filosofia aceasta îi poate apărea ca şi cum întreaga imagine pe care şi-o face omul despre lume s-ar dezvolta asemenea unei plante; că această dezvoltare este continuată până la sămânţă, până la gând – fiind apoi încheiată ca şi viaţa unei plante a cărei sămânţă nu se dezvoltă mai departe în sensul vieţii plantei, ci este întrebuinţată într-un scop exterior acestei vieţi, bunăoară ca hrană umană. În realitate: îndată ce Hegel a ajuns până la gând, el nu-şi mai continuă drumul care l-a condus până la gând. Hegel porneşte de la percepţia simţurilor, dezvoltând însă în sufletul uman tot ceea ce conduce până la urmă la gând. El se opreşte în faţa gândului şi arată cum ar putea gândul să călăuzească la explicarea fenomenelor şi entităţilor din Univers. Desigur, gândul poate servi pentru a face această demonstraţie, la fel cum şi seminţele vegetale pot servi la hrănirea omului. Oare nu s-ar putea dezvolta din gând şi ceva viu? Nu i-ar putea fi el oare sustras *propriei sale vieţi* prin întrebuinţarea ce i-o dă Hegel, aşa cum sămânţa plantei este sustrasă vieţii acesteia când este folosită ca aliment uman? În ce lumină trebuie să apară filosofia hegeliană dacă ar fi cumva adevărat că gândul poate servi, la luminarea, la explicarea fenomenelor Universului, ca seminţele vegetale în nutriţie, însă că el poate face acest lucru numai prin aceea că este sustras procesului său curent de creştere? În orice caz, sămânţa plantei va da naştere din sine numai unei plante de acelaşi fel. Însă gândul, ca germen al cunoaşterii, ar putea, în cazul lăsării lui în voia dezvoltării sale vii, să dea la iveală ceva cu totul nou, în comparaţie cu imaginea cosmică din care s-a dezvoltat. Aşa cum viaţa plantelor este dominată de *repetiţie*, în viaţa cunoaşterii ar putea avea loc *intensificarea*. Să fie oare inimaginabil că întreaga întrebuinţare a gândului cu scopul explicării lumii în sensul ştiinţei exterioare este de fapt o utilizare numai parţială a gândului, o utilizare care urmăreşte o cale secundară a dezvoltării, aşa cum se întâmplă în cadrul folosirii seminţei cerealelor ca aliment, care este de fapt o cale secundară aflată în opoziţie cu dezvoltarea neîntreruptă? Este de la sine înţeles că putem spune despre astfel de ideaţii că au fost create în mod subiectiv şi că reprezintă numai posibilităţi lipsite de valoare. La fel de firesc este şi faptul că se poate obiecta că acolo unde gândul este condus mai departe în sensul indicat, începe şi domeniul reprezentărilor fanteziste arbitrare. Însă cercetătorului evoluţiei istorice a vieţii concepţiei asupra lumii din veacul al nouăsprezecelea, lucrurile acestea îi pot apărea cu totul altfel. Modul în care Hegel concepe gândul conduce evoluţia concepţiei asupra lumii, de fapt, la un punct mort. Se simte că s-a ajuns cu gândul la un punct extrem; dacă, totuşi, se urmăreşte transpunerea gândului – aşa cum a fost cuprins cu mintea – în viaţa nemijlocită a cunoaşterii, el va eşua; şi este fierbinte dorită o viaţă care ar putea încolţi din concepţia asupra lumii, aşa cum a ajuns ea să fie. *Friedrich Theodor Vischer* începe cam pe la mijlocul veacului al nouăsprezecelea, să-şi scrie „Estetica" în sensul filosofiei hegeliene. El o termină, ca o operă monumentală. După terminarea ei, chiar el va deveni cel mai acerb critic al acestei opere. Dacă se caută motivul mai adânc al acestui fenomen ciudat, se constată că Vischer a devenit conştient că şi-a împănat opera cu gândul hegelian, acesta fiind ca un element care, fiind scos din condiţiile sale de viaţă, a murit, la fel cum sămânţa plantei acţionează ca ceva mort dacă este smulsă din curentul dezvoltării sale firești. Se deschide o perspectivă deosebită când concepţia hegeliană asupra lumii este pusă în această lumină. Gândul ar putea pretinde să fie considerat drept germene viu şi să fie adus la desfăşurare, în anumite condiţii, în suflet, pentru ca dincolo de imaginea cosmică a lui Hegel, să conducă la o concepţie despre lume în care sufletul, potrivit esenţei sale, abia să poată ajunge la cunoaştere şi, împreună cu aceasta, să poată simţi că este cu adevărat transpus în lumea exterioară. Hegel a dus sufletul atât de departe, încât el se poate trăi pe sine însuşi odată cu gândul; continuarea dincolo de Hegel, ar conduce la aceea ca *în suflet, gândul să crească dincolo de sine, pătrunzând într-o lume spirituală*. Hegel a înţeles modul în care sufletul trăieşte din sine gândul şi se trăieşte pe el însuşi în gând; el a lăsat în grija posterităţii sarcina de a găsi, cu gândul viu, esenţa sufletului într-o lume într-adevăr spirituală, esenţă care nu se poate trăi pe sine în totalitatea ei numai în gând.

Din expunerile anterioare a reieşit modul în care evoluţia mai nouă a concepţiei asupra lumii tinde să treacă de la *percepţia* gândului la *trăirea* acestuia; în concepţia lui Hegel asupra lumii, lumea pare să se afle în faţa sufletului ca o trăire a gândului produsă de el însuşi; însă evoluţia pare a indica un nou progres. Gândul nu are voie să se menţină ca gând; nu este îngăduit ca el să fie numai gândit, numai *trăit prin gândire*; el trebuie să se trezească la o viaţă şi mai înaltă.

Oricât de arbitrare ar părea a fi toate acestea, tot pe atât de necesar trebuie să se impună ele unei cercetări mai profunde a evoluţiei concepţiei despre lume în secolul al nouăsprezecelea. În cursul unei astfel de cercetări iese la iveală modul în care cerinţele unei epoci acţionează în profunzimile evoluţiei istorice şi felul în care năzuinţele oamenilor sunt *încercări* de a se acomoda acestor cerinţe. Timpul mai nou se afla în faţa imaginii cosmice făurite de ştiinţele naturale. Concomitent cu menţinerea acestei imagini cosmice, trebuia să fie descoperite reprezentări ale vieţii sufleteşti, care să poată rezista în confruntarea lor cu această imagine cosmică. Întreaga evoluţie parcursă prin Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke şi până la Hegel apare a fi o luptă dusă în vederea cuceririi unor astfel de reprezentări. Hegel duce această luptă la o oarecare încheiere. Aşa cum prezintă el Universul ca gând, pare a preexista la toţi înaintaşii săi; el formulează îndrăzneaţa hotărâre de cugetător, aceea de a reuni toate reprezentările concepţiilor asupra lumii într-o unică zugrăvire cuprinzătoare de gânduri. Cu el, epoca şi-a epuizat în primul rând forţa de împingere înainte a impulsurilor. Ceea ce a fost exprimat mai sus, adică cerinţa de a simţi viaţa gândului, este resimţit *în mod neconştient*; aceasta împovărează firile oamenilor către mijlocul secolului al nouăsprezecelea. Se pierde nădejdea în posibilitatea de a împlini această cerinţă; însă această disperare nu ajunge la conştientizare. În acest fel se produce o incapacitate de a avansa pe terenul filosofic. Producţia de idei filosofice încetează. Ea ar fi trebuit să se deplaseze în direcţia indicată; pare însă a fi mai întâi necesară o meditare asupra celor dobândite. Se caută stabilirea unor legături cu precursorii filosofiei; lipseşte însă forţa necesară în vederea dezvoltării rodnice a imaginii cosmice hegeliene. Să ne reamintim de ceea ce spune Karl Rosenkranz în anul 1844 în prefaţa la scrierea sa, „Viaţa lui Hegel": „Nu fără melancolie mă despart de această muncă, dacă nu ar trebui uneori să laşi devenirea să devină existenţă". Oare nu părem noi, cei de astăzi, a fi numai nişte ciocli şi dăltuitori de monumente funerare ai filosofilor născuţi în cea de-a doua jumătate a secolului trecut (al optsprezecelea), şi care au ajuns să moară în secolul actual? Kant a început în 1804 această moarte a filosofilor germani. I-au urmat: Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krause, Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, Fr. Schlegel, Herbart, Baader, Wagner Windischmann, Fries şi mulţi alţii. Vedem noi oare astăzi urmaşi pentru înlocuirea acelei bogate recolte a morţii? Suntem noi oare capabili să trimitem de asemenea în a doua jumătate a veacului nostru o astfel de ceată sacră în lumea de dincolo? Trăiesc oare

printre tinerii noştri unii pe care să-i entuziasmeze înflăcărarea platonică şi bucuria aristotelică a muncii în vederea depunerii unor eforturi nemuritoare pe terenul speculaţiei filosofice? Este destul de ciudată, în zilele noastre, incapacitatea tocmai a talentelor de a se menţine. Ele se uzează destul de repede; după câteva flori promiţătoare, ele devin sterile şi încep să se copieze pe ele însele; chiar atunci când, după învingerea încercărilor de tinereţe – mai nemature şi mai nedesăvârşite, unilaterale şi furtunoase, ar trebui să urmeze perioada activităţii mai viguroase şi concentrate. Unii dintre tineri, plini de o frumoasă râvnă, se poticnesc pe parcurs şi, asemenea lui Constantin Frantz, trebuie să reia parţial în fiecare nouă scriere pe cea anterioară..."

De multe ori este exprimat faptul că, după mijlocul secolului al nouăsprezecelea, oamenii se simţeau obligaţi să stăruie într-o astfel de apreciere a situaţiei filosofice din acel timp. Remarcabilul cugetător Franz Brentano, în cuvântarea lui de inaugurare a activităţii sale de profesor la Viena, „Despre cauzele descurajării în domeniul filosofiei", (1874), spunea: „În primele decenii ale secolului nostru, sălile de curs ale filozofilor germani erau ticsite de studenţi; în timpul mai nou, fluxul puternic a fost urmat de un reflux profund. Din această cauză, putem auzi adesea cum vârstnicii acuză generaţia mai tânără, ca şi cum acesteia i-ar lipsi interesul pentru ramurile cele mai înalte ale ştiinţei. Acesta ar fi un fapt foarte trist şi totodată şi de neînţeles. Care să fie oare cauza ca întreaga generaţie mai tânără să se afle, în ce priveşte noblеţea şi elanul spiritual, aşa de mult în urma generaţiilor anterioare? În realitate, cauza nu era lipsă de înzestrare, ci o adevărată lipsă de încredere a avut ca urmare reducerea studiului filosofiei. Dacă speranţa s-ar fi prefăcut în succes, atunci desigur că şi în prezent laurii ei cei mai frumoşi nu i-ar face cercetării zadarnice semne de chemare...".

Pe când Hegel se mai afla încă în viaţă, şi chiar scurt timp după moartea lui, unele personalităţi izolate simţeau că zugrăvirea Universului, aşa cum o făcuse el, îşi dezvăluia slăbiciunea tocmai prin ceea ce constituie măreţia ei. Concepţia asupra lumii conduce la gând, sileşte însă în schimb şi sufletul să-şi vadă esenţa epuizată în gând. Dacă, în sensul de mai sus, ea ar aduce gândul la o viaţă proprie, atunci acest lucru s-ar putea întâmpla numai în cadrul vieţii sufleteşti individuale; prin aceasta sufletul, ca esenţă individuală, şi-ar găsi relaţia cu întregul Cosmos. Acest lucru a fost simţit bunăoară de Troxler; însă el nu a depăşit stadiul de sentiment confuz. În prelegerile sale ţinute în 1835 la Universitatea din Berna, el se exprimă în felul următor; „Nu abia acum, ci deja în urmă cu douăzeci de ani am avut convingerea intimă, şi am încercat să o expunem în scrieri şi cuvântări ştiinţifice, că o filosofie şi o antropologie care ar urma să cuprindă omul întreg, Universul şi pe Dumnezeu, ar putea fi întemeiată numai pe ideea şi realitatea individualităţii şi a nemuririi omului. În acest sens, întreaga noastră scriere apărută în anul 1811, sub titlul: „Priviri în esenţa omului", este dovada cea mai de netăgăduit, iar ultimul paragraf adăugat – intitulat „Personalitatea absolută" – al antropologiei noastre mult răspândită sub formă de fascicule, este documentul cel mai sigur. Din această cauză ne permitem să citâm din ultima lucrare amintită începutul paragrafului: Întreaga natură umană este construită în interiorul ei pe nişte *condiţii dumnezeieşti nepotrivite*, care se rezolvă în splendoarea unui destin suprapământean, prin aceea că toate resorturile active se află în spirit şi numai greutăţile sunt situate în Univers. Respectivele nepotriviri, împreună cu manifestările lor, au fost urmărite de noi dinspre rădăcina pământească întunecată, am urmat răsucirile plantei cereşti care ne-au părut a îmbrăca din toate părţile şi în toate direcţiile numai un trunchi măreţ şi nobil; am ajuns până la vârf, însă acesta se ridică inaccesibil şi de nevăzut în spaţiile superioare, mai luminoase, ale unei alte lumi, a cărei lumină este pentru noi ca un amurg, al cărui aer am dori să-l adulmecăm...". Astfel de cuvinte sună, pentru omul actual, ca fiind sentimentale şi prea puţin ştiinţifice. Este însă suficient să observăm numai ţinta spre care se îndreaptă Troxler. El nu vrea să ştie esenţa omului dizolvată într-o lume a ideilor, ci încearcă să cuprindă *„omul din om"* ca „personalitate individuală şi nemuritoare". Troxler vrea să ştie natura umană ancorată într-o lume care nu este numai simplu gând; de aceea, el ne atrage atenţia că în om se poate vorbi despre existenţa a ceea ce îl leagă de o lume aflată dincolo de cea senzorială şi care *nu* este numai gând. „Chiar mai demult filosofii au deosebit un corp sufletesc fin, sublim, de corpul mai grosier sau au acceptat în acest sens un fel de înveliş al spiritului, un suflet care poartă imagine a trupului şi pe care îl numeau *schemă*, şi care era pentru ei omul lăuntric superior". Troxler însuşi îl împărţea pe om în corp, trup, suflet şi spirit. Prin aceasta, el a indicat în aşa fel esenţa sufletului, încât acesta, împreună cu corpul şi trupul, se extinde în lumea senzorială, pe când împreună cu sufletul şi spiritul se înalţă într-o lume suprasenzorială, în aşa fel încât se înrădăcinează ca esenţă individuală în lumea suprasenzorială şi nu acţionând individualizat numai în lumea senzorială, pierzându-se însă totuşi în lumea spirituală în generalitatea gândului. Numai că Troxler nu ajunge până la cuprinderea mentală a gândului ca germen viu al cunoaşterii şi lăsând viaţa acestui germen al cunoaşterii în suflet să justifice cu adevărat dintr-o cunoaştere mădularele sufleteşti fiinţiale individuale, sufletul şi spiritul. El nu intuieşte că gândul, în decursul vieţuirii sale, se poate dezvolta până la ceea ce am putea numi viaţa individuală a sufletului; Troxler vorbea despre o astfel de esenţă individuală a sufletului uman numai pe baza unei presimţiri. Troxler nu a putut ajunge, în legătură cu aceste legături, la altceva decât la presimţirea contextului, şi aceasta din cauza dependenţei sale prea mari de ideile religioase pozitiv-dogmatice ale timpului său. Însă pentru că el avea o privire de ansamblu vastă asupra ştiinţei timpului său, precum şi o înţelegere profundă a mersului evoluţiei concepţiilor despre lume, trebuie să admitem că negarea filosofiei hegeliene trebuie privită ca provenind dintr-o cauză mai complexă decât antipatia proprie. Această negare poate fi considerată drept o expresie a ceea ce poate proveni din chiar dispoziţia sufletească generală a epocii, împotriva lui Hegel. În acest sens trebuie luate în considerare cuvintele lui Troxler, când afirmă că: „Hegel a condus speculaţia până la treapta ei supremă de dezvoltare, distrugându-o tocmai prin aceasta. Sistemul său a devenit, în această direcţie a spiritului: până aici şi nu mai departe!". Troxler formulează în acest fel întrebarea care, dusă de la presimţire până la ideea clară, ar trebui să fie: Cum poate depăşi concepţia asupra lumii simpla trăire a gândului în sens hegelian, ajungând până la o participare la învierea gândului?

Pentru poziţia concepţiei hegeliene asupra lumii faţă de starea de spirit a timpului, este caracteristică o scriere din 1834 a lui *C. H. Weisse*, care poartă titlul: „Învăţătura esoterică filosofică despre nemurirea individului uman". În această scriere se spune că: „Cel ce a studiat filosofia hegeliană în contextul ei, ştie cum aceasta – care este de altfel cu totul consecventă în fundamentarea metodei ei dialectice – desfiinţează spiritul subiectiv al individului limitat, integrându-se în spiritul obiectiv, în spiritul dreptului, al statului, al moralei, ca moment dependent în acest spirit superior, fiind adică subordonat, afirmat şi contestat totodată. În acest fel, individul limitat devine o apariţie efemeră, aşa cum a fost observat de mult, atât în cadrul cât şi în afara şcolii lui Hegel... Ce scop sau importanţă ar mai putea avea dăinuirea unui astfel de individ, după ce a fost *străbătut* de spiritul universal? ..." În felul său, Weisse încearcă să demonstreze veşnicia sufletului individual împotriva lipsei sale de importanţă. Faptul că nici el nu poate realiza nici un progres real, dincolo de expunerile lui Hegel, reiese din desfăşurarea gândirii sale – aşa cum a fost ea schiţată într-un capitol anterior al acestei cărţi.

Aşa cum se putea percepe neputinţa imaginii de gânduri hegeliene faţă de esenţa individuală a sufletului, ea putea fi percepută şi faţă de cerinţa pătrunderii şi în alte regiuni mai profunde ale naturii decât sunt cele accesibile lumii simţurilor. Lui Hegel îi era clar că tot ceea ce se oferă simţurilor este în realitate gând şi, ca atare, este *spirit*; dacă însă cu ajutorul *acestui* spirit al naturii este pătruns *întregul* spirit din natură, – aceasta ar putea fi resimţită ca o nouă întrebare. Dacă sufletul nu-şi cuprinde cu ajutorul gândului propria lui esenţă, nu s-ar putea oare ca prin altfel de trăire a propriei sale esenţe sufletul să trăiască totuşi forţe şi entităţi mai profunde din natură? Nu are nici o importanţă dacă punem cu claritate sau nu astfel de întrebări; este important însă faptul dacă ele *pot fi puse în legătură cu* o concepţie asupra lumii. Dacă ele pot fi puse, atunci, datorită acestei posibilităţi, concepţia asupra lumii face impresia că este nesatisfăcătoare. *Tocmai pentru că* acesta a fost cazul cu concepţia hegeliană asupra lumii, ea nu era percepută că ar da imaginea corectă a lumii la care se referă cele mai înalte întrebări-enigme ale existenţei. Acest lucru trebuie avut în vedere, dacă imaginea trebuie văzută în lumina justă în care se prezintă evoluţia concepţiei despre lume pe la mijlocul veacului al nouăsprezecelea. În acest timp au fost făcute noi progrese privind imaginea naturii exterioare. Această imagine apăsa şi mai puternic decât anterior asupra întregii concepţii umane despre lume. Trebuie să

pară de înţeles faptul că în acest timp reprezentările filosofice erau încurcate într-o luptă aprigă, pentru că, în sensul expus, ajunseseră oarecum la un punct critic. Mai întâi, este important modul în care adepţii lui Hegel au încercat apărarea filosofiei acestuia.

Carl Ludwig Michelet, editorul cărţii „Filosofia naturii" a lui Hegel, a scris în 1843 în prefaţa la această carte: „Va mai fi oare considerată mult timp o limită a filosofiei faptul că ea nu poate crea decât gânduri, şi nici măcar un singur fir de iarbă? Adică numai ceea ce este general, persistent, singurul lucru valabil şi nicidecum individualul, sensibilul, efemerul? Oare limita filosofiei nu trebuie să constea nu numai în aceea că nu ar putea crea nimic individual, izolat, ci şi din faptul că nici măcar nu ar şti cum se face acest lucru; atunci va trebui să se răspundă că acest cum nu este situat deasupra cunoaşterii, ci mai de grabă sub cunoaştere, astfel că nu poate avea o limită prin cunoaştere. Prin cum-ul desfăşurării acestei metamorfoze a ideii în realitate se pierde cunoaşterea, tocmai din cauză că natura este ideea lipsită de conştienţă, iar firul de iarbă creşte fără contribuţia vreunei cunoaşteri. Însă creaţia adevărată, aceea a generalităţii, este păstrată intactă de filosofie în însăşi cunoaşterea ei... Şi acum, susţinem că cea mai castă evoluţie a gândurilor speculative va corespunde în modul cel mai complet cu rezultatele experienţei, iar marele sens al naturii va lăsa să fie văzută în aceasta, în modul cel mai neascuns, numai ideile întrupate."

În aceeaşi prefaţă, *Michelet* mai dă glas şi unei speranţe, spunând: „*Goethe* şi *Hegel* sunt astfel cele două genii care, după părerea mea, sunt predestinaţi pentru a pregăti calea unei fizici speculative în viitor, prin faptul că pregătesc împăcarea speculaţiei cu experienţa... Mai cu seamă acestor prelegeri ale lui Hegel le-ar reuşi în primul rând să-şi dobândească în această privinţă recunoaşterea; pentru că dând dovada unor cunoştinţe empirice cuprinzătoare, Hegel are prin acestea proba cea mai sigură a justeţii speculaţiilor sale abstracte."

Timpul ce a urmat nu a adus cu sine o astfel de împăcare. O anumită animozitate împotriva lui Hegel a cuprins cercuri tot mai largi. Felul în care această dispoziţie opusă lui *Hegel* s-a extins tot mai mult în anii deceniului al cincilea, reiese clar din cuvintele lui *Friederich Albert Lange* folosite în a sa „Istorie a materialismului" (1866), când spune că: „Întregul sistem al lui Hegel se mişcă în cadrul gândurilor şi fanteziilor noastre despre lucruri, cărora li se dau nume răsunătoare, fără să ne dăm seama de însemnătatea fenomenelor şi noţiunilor deduse din ele... Prin Schelling şi Hegel, panteismul a devenit o mentalitate predominantă în filosofia naturii, o concepţie asupra lumii care, pe lângă o anumită profunzime mistică, cuprinde în sine, simultan, aproape în principiu, şi primejdia unor excese ale fanteziei. În loc să separe net experienţa şi lumea simţurilor de lumea ideală, pentru ca apoi să caute în natura omului împăcarea acestor domenii, panteistul săvârşeşte împăcarea spiritului cu natura printr-o frază de forţă a raţiunii poeticii, fără nici o intervenţie a criticii".

De fapt, această părere în legătură cu modul de a gândi al lui Hegel şi cu concepţia lui asupra lumii este cât se poate de necorespunzătoare (compară expunerea lor în capitolul „Clasicii concepţiei asupra lumii", în volumul întâi al prezentei cărţi); însă această părere domina – pe la mijlocul secolului – numeroase spirite şi cucerea tot mai mult teren. Un bărbat care a deţinut de la 1833 până la 1872, ca profesor de filosofie la Berlin, o poziţie influentă în lăuntrul vieţii spirituale germane, *Trendelenburg*, putea fi sigur de succes când afirma despre Hegel că acesta voia „să instruiască pe alţii prin metoda lui, fără a învăţa el însuşi", pentru că „imaginându-şi că ar fi în posesia noţiunii divine, împiedică cercetarea obositoare, care duce posesia ei sigură". Zadarnic a încercat Michelet să justifice aşa ceva prin chiar cuvintele lui Hegel, ca acestea: „Experienţa există mulţumită evoluţiei filosofiei. Ştiinţele empirice pregătesc conţinutul specificului, pentru a fi asimilat în filosofie. De altă parte, ele conţin prin aceasta necesitatea gândirii de a păşi mai departe în întâmpinarea acestor determinări concrete".

Caracteristic pentru mersul înainte al evoluţiei concepţiei despre lume în deceniile de la mijlocul secolului al nouăsprezecelea, este afirmaţia unui cugetător remarcabil, dar din păcate prea puţin apreciat: *K. Ch. Planck*. El este autorul remarcabilei scrieri „Vârstele lumii", apărută în 1850, în a cărei prefaţă spune: „Conştientizarea legităţii naturale şi condiţionarea oricărei existenţe şi, pe de altă parte, crearea libertăţii conştiente de sine a spiritului precum şi a legii lăuntrice independente a fiinţei sale, această tendinţă dublă care formează trăsătura fundamentală caracteristică a istoriei mai noi constituie şi sarcina scrierii prezente, în cea mai pură şi explicită formă a problemei. Acea primă tendinţă se află, de la reînvierea ştiinţelor în viaţa independentă şi cuprinzătoare a cercetării naturii, precum şi de la eliberarea ei de sub stăpânirea religiozităţii pure şi de la transformarea produsă în întreaga concepţie fizică asupra lumii şi, în general, a abordării tot mai lucid-raţionale a lucrurilor, precum şi, în formă supremă, în strădania filosofică de a înţelege legile naturii după necesitatea lor lăuntrică, iese la iveală în toate direcţiile; dar ea se revelează şi practic prin formarea tot mai completă a acestei vieţi actuale nemijlocite, potrivit cu condiţiile sale naturale". Influenţa crescândă a ştiinţelor naturii, se exprimă prin astfel de fraze. Încrederea manifestată faţă de aceste ştiinţe, a crescut neîncetat. A devenit hotărâtoare credinţa că din mijloacele şi rezultatele ştiinţelor naturii se poate obţine o concepţie asupra lumii, care să nu mai aibă trăsăturile nesatisfăcătoare ale concepţiei hegeliene.

O imagine a reorientării ce a avut loc în această privinţă ne-o oferă o carte ce poate fi considerată pe drept cuvânt ca reprezentativă pentru acest timp: „Cosmosul, un proiect de descriere fizică a Universului", scrisă de *Alexander von Humboldt*. Acest om aflat la nivelul cel mai înalt al formaţiei ştiinţelor naturale, vorbeşte din încrederea lui într-o cercetare ştiinţifică a lumii: „Speranţa mea se întemeiază pe starea strălucitoare a ştiinţelor naturii: bogăţia lor nemaifiind constituită de abundenţa, ci de înlănţuirea observaţiilor făcute. Rezultatele generale, care insuflă interes oricărui intelect cultivat, s-au înmulţit după sfârşitul secolului al optsprezecelea într-un mod minunat. Situaţiile faptice se prezintă mai puţin izolate; prăpăstiile dintre fiinţe se umplu. Ceea ce, în cadrul unui orizont mai restrâns, în apropierea noastră rămâne inexplicabil pentru spiritul cercetător, se clarifică prin observaţii directe făcute în cursul unor călătorii în cele mai îndepărtate regiuni ale Pământului. Formaţiuni vegetale şi animale, care au părut mult timp să fie forme izolate, se înşiră acum unele după altele, datorită descoperirii de noi forme intermediare sau de trecere. Apare o înlănţuire generalizată; însă ea se prezintă treptat simţului de cercetare a naturii, nu într-o direcţie pur liniară, ci într-o ţesătură densă care a luat naştere prin perfecţionarea sau degenerarea anumitor organe, după ezitări multilaterale în cadrul forţei superioare relative a părţilor... Studierea ştiinţei generale a naturii trezeşte parcă în noi anumite organe care mult timp au dormitat. Intrăm într-o relaţie mai intimă cu lumea exterioară". Humboldt conduce, în scrierea lui „Cosmos", numai până la poarta care deschide accesul la concepţia asupra lumii. El nu urmăreşte să asocieze între ele bogăţia fenomenelor prin idei generale în legătură cu natura; el înşiruie lucrurile şi faptele conform cu natura, unele după altele, aşa cum corespunde „direcţiei cu totul obiective a mentalităţii sale".

Însă în dezvoltarea spirituală au intervenit curând alţi cugetători, care erau îndrăzneţi în asociaţiile făcute de gândirea lor, oameni care, pornind de pe terenul ştiinţei naturale, încercau să pătrundă în esenţa lucrurilor. Ceea ce vroiau ei să realizeze era nimic mai puţin decât o modelare radicală a tuturor concepţiilor filosofice despre lume şi despre viaţa de până atunci, pe baza ştiinţei moderne şi a cunoaşterii naturii. Terenul le fusese pregătit pentru aceasta, în modul cel mai riguros, de cunoaşterea naturii a secolului al nouăsprezecelea. Feuerbach indică într-un mod radical ce voiau aceştia: „A-l aşeza pe Dumnezeu anterior naturii este identic cu a afirma existenţa bisericii înaintea pietrelor din care este construită, sau a pune existenţa arhitecturii, a artei care asamblează pietrele într-o construcţie, înaintea combinării chimice a substanţelor care alcătuiesc o piatră, pe scurt, înaintea naşterii şi formării naturale a pietrelor". – Prima jumătate a secolului a creat numeroase pietre pentru arhitectura unei noi structurări a concepţiei despre lume. Este adevărat că o construcţie nu poate fi ridicată dacă lipsesc pietrele de construcţie. Însă nu mai puţin adevărat este că nu se poate face nimic cu pietrele, dacă, *independent de ele*, nu avem o imagine a construcţiei ce urmează a fi ridicată. După cum, în lipsa unui plan, aşezarea pietrelor unele lângă altele sau unele deasupra altora şi cimentarea lor nu poate da naştere unui edificiu, la fel nu poate lua naştere nici o concepţie despre lume din adevărurile cercetării naturii, dacă, *independent de ceea ce poate dărui cercetarea naturii*, în sufletul uman nu există forţa necesară formării concepţiei despre lume. Această condiţie le-a scăpat cu totul din vedere combatanţilor pentru crearea unei filosofii independente.

Dacă cercetăm personalităţile care s-au implicat în deceniul al cincilea la elaborarea unei concepţii noi asupra lumii, se evidenţiază cu o deosebită claritate fizionomia a trei bărbaţi: *Ludwig Büchner* (1824-1899), *Carl Vogt* (1817-1895) şi *Jacob Moleschott* (1822-1893). Dacă vrem să caracterizăm sentimentul fundamental care-i însufleţeşte pe aceşti trei bărbaţi, putem s-o facem cu cuvintele lui Moleschott: „Dacă omul a cercetat toate însuşirile substanţelor care pot impresiona simţurile sale dezvoltate, atunci el a cuprins mental şi esenţa lucrurilor. Prin aceasta el atinge cunoaşterea absolută a omenirii. O altă cunoaştere nu are nici un fel de temelie". Orice filosofie anterioară – după părerea acestor trei bărbaţi – i-a transmis omului numai o astfel de cunoaştere fără temelie. Filosofii idealişti cred – aşa cum afirmă Büchner şi tovarăşii săi de gânduri – că-şi extrag ideile din raţiune; însă printr-un astfel de procedeu –, zice Büchner, nu poate lua naştere o structură de reprezentări plină de conţinut. „Însă adevărul", continuă Moleschott", nu poate fi aflat decât numai trăgând cu urechea la natură şi activitatea ei". Pe timpul lor, ca şi după aceea, luptătorii pentru crearea unei astfel de concepţii despre lume, obţinute din cele aflate prin observarea naturii, au fost categorisiţi drept materialişti. Şi se sublinia că materialismul lor ar fi o concepţie străveche despre lume, despre care spirite proeminente recunoscuseră cât de nesatisfăcătoare ar fi pentru o gândire superioară. Büchner a combătut o astfel de părere, scoţând în evidenţă că: „În primul rând, materialismul, sau întreaga orientare materialistă, nu a fost demonstrat a fi adevărat sau fals, şi el nu este numai cea mai veche abordare filosofică a lumii, ci la fiecare reînviere a filosofiei în cursul istoriei el a reapărut cu forţe înnoite; iar în al doilea rând, materialismul de astăzi nu mai este cel de odinioară, al lui Epikur sau al enciclopediştilor, ci un cu totul altul, un curent filosofic fundamentat pe cuceririle ştiinţei pozitive, curent care se deosebeşte esenţialmente de precursorii săi prin aceea că nu mai este, ca materialismul de odinioară, sistem, ci o contemplare simplă, realist filosofică a existenţei, care caută cu precădere principiile unitare din lumea naturii şi a spiritului, tinzând peste tot la expunerea unui context natural şi legic al întregii apariţii a acelei lumi".

Se poate arăta prin exemplul atitudinii unui spirit care a năzuit în sensul cel mai eminent să dobândească o gândire corespunzătoare naturii, aceea a lui Goethe, faţă de *Paul Heinrich Dietrich von Holbach* (n. 1723) – enciclopedistul veacului anterior, unul dintre cei mai proeminenţi materialişti ai francezilor –, modul în care un spirit înclinat să acorde drept deplin reprezentărilor ştiinţelor naturale, se putea opune materialismului. Holbach şi-a tipărit cartea „Système de la nature" în 1770. Goethe, căruia cartea i-a căzut în mână la Strasburg, descrie în „Poezie şi adevăr" impresia respingătoare ce i-a produs-o citirea ei: „O materie ar trebui să existe din veci şi să fie mişcată din veci, şi prin această mişcare la dreapta şi la stânga, şi în toate direcţiile, ar trebui să creeze, pur şi simplu de la sine, infinitele fenomene ale existenţei. Cu toate acestea, am fi fost chiar mulţumiţi, dacă autorul ar fi reuşit în faţa ochilor noştri să creeze Universul din materia sa în mişcare. Însă el ştie despre natură tot atât de puţin ca şi noi; căci în timp ce afişează câteva noţiuni generale, el le şi părăseşte îndată, pentru ca ceea ce este mai înalt decât natura, sau ceea ce apare ca natură superioară în natură, să fie transformat într-o natură materială, grea, ce-i drept aflată în mişcare, însă totuşi lipsită de direcţie şi formă – şi crede că prin toate acestea a câştigat foarte mult". Goethe era pătruns de convingerea că: „Teoria ca atare nu este folositoare la nimic decât numai în măsura în care ne determină să credem în legăturile dintre fenomene", („Aforisme în proză", Literatura naţională germană, Operele lui Goethe, vol. 36, secţ. 2, pag. 357).

Rezultatele înregistrate de ştiinţele naturii în prima jumătate a secolului al nouăsprezecelea erau potrivite în orice caz pentru a furniza materialiştilor deceniului al cincilea temelia construirii concepţiei lor despre lume. Pentru că se pătrunsese tot mai adânc în interacţiunile proceselor materiale, în măsura în care acestea se dezvăluie observaţiei cu ajutorul simţurilor şi a acelei gândiri care vrea să se sprijine numai pe această observare cu ajutorul simţurilor. Însă dacă şi cu prilejul unei astfel de pătrunderi se doreşte negarea faţă de sine şi faţă de alţii a faptului că acţionează spiritul în materie, se dezvăluie totuşi în mod inconştient acest spirit. Într-un anumit sens este cu totul adevărat ceea ce spune Friedrich Theodor Vischer în al treilea caiet despre „Vechi şi nou": „Tocmai faptul că aşa numita materie poate produce ceva a cărui funcţie este spirit este cel mai desăvârşit argument împotriva materialismului". Iar Bücher combate în mod inconştient materialismul prin încercarea lui de a dovedi că fenomenele spirituale provin pentru observarea senzorială din profunzimile realităţilor materiale.

Un exemplu de felul în care cunoştinţele ştiinţelor naturale au adoptat forme care au putut exercita apoi influenţe profunde în ceea ce priveşte concepţia asupra lumii, ne oferă descoperirea din 1828 a lui Wöhler. Acesta a reuşit să producă în mod artificial, în afara organismului viu, o substanţă care se formează în acesta. Prin aceasta părea să fi fost făcută dovada falsităţii convingerii de până atunci, care susţinea că anumiţi compuşi chimici s-ar putea forma numai sub influenţa unei forţe specifice existente în organismul viu. Dacă s-ar putea produce în afara trupului viu şi fără aportul forţei vitale astfel de compuşi, atunci se putea conchide că şi organismul viu lucrează numai pe baza acelor forţe de care se ocupă chimia. Materialiştilor le-a venit la îndemână să spună că dacă organismul viu nu are nevoie de o forţă vitală deosebită pentru a produce ceea ce i se atribuia acesteia, atunci de ce ar mai trebui să fie necesare anumite forţe spirituale, pentru a se produce în el acele fenomene de care sunt dependente trăirile sufletesc-spirituale? Materia cu însuşirile sale a devenit pentru materialişti ceea ce dă naştere din sânul său tuturor lucrurilor şi fenomenelor. Faptul că hidrogenul, oxigenul, carbonul şi azotul se pot reuni într-o combinaţie organică, i-a furnizat lui Büchner argumentul necesar pentru a putea afirma, că: „Cuvintele suflet, spirit, gând, senzaţie, voinţă, viaţă nu indică entităţi, lucruri adevărate, ci numai însuşiri, capacităţi, proprietăţi ale substanţelor vii, sau rezultate ale activităţii unor esenţe a căror temelie se află în formele existenţei materiale". Büchner nu mai numea ca fiind nemuritoare esenţa divină, sufletul omenesc, ci materia cu forţa ei. Iar Moleschott a exprimat aceeaşi convingere prin cuvintele: „Forţa nu este un Dumnezeu care împinge, nu este o esenţă a lucrurilor. Ea este însuşirea indisolubil legată de aceasta, existentă din veşnicie, – Acidul carbonic, hidrogenul şi oxigenul sunt forţele care descompun şi cea mai dură stâncă, pe care o aduce în torentul a cărui curgere naşte viaţa. Taina vieţii animale este schimbul de materie şi formă în diferitele ei părţi, în timp ce forma fundamentală rămâne aceeaşi".

Activitatea cercetătorilor ştiinţelor naturii în decursul primei jumătăţi a veacului i-a dat lui Ludwig Büchner posibilitatea de a exprima păreri ca aceasta: „Aşa cum maşina cu aburi produce mişcare, tot aşa şi întortocheata complicaţie organică de substanţe dotate cu forţă din trupul animal dă naştere unei întregi sume de efecte legate într-o unitate, denumită de noi spirit, suflet, gând". Iar Karl Gustav Reuschle explică în cartea lui: „Filosofia şi ştiinţa naturii. În amintirea lui David Friederich Strauss" (1874), că înseşi rezultatele ştiinţelor naturale ar închide în ele un moment filosofic. Înrudirile descoperite între puterile naturii au fost considerate drept călăuze spre profunzimile tainelor existenţei.

O astfel de importantă înrudire a fost descoperită în 1819 la Copenhaga de *Oersted*, căruia i s-a dezvăluit că acul magnetic este deviat de curentul electric. La rândul său, *Faraday*, a descoperit în 1831 complementarul acestui fenomen, cum că la apropierea unui magnet, într-o spirală din sârmă de aramă poate fi produsă electricitate. În acest fel s-a recunoscut că electricitatea şi magnetismul sunt înrudite. Cele două forţe nu se mai prezentau izolate, una lângă alta; oamenilor le era indicat faptul că, în existenţa materială, cele două forţe au ceva în comun. În anii deceniului al patrulea, *Julius Robert Mayer* a realizat o pătrundere în profunzimea esenţei materiei şi a forţei, când i-a devenit clar că între lucrul mecanic şi căldură domneşte o relaţie foarte precisă exprimabilă printr-un număr. Prin presiune, izbitură, frecare, etc., adică prin lucrul efectuat, ia naştere căldură. În maşina cu aburi, căldura este din nou transformată în lucru mecanic. Cantitatea de căldură ce ia naştere din lucrul mecanic poate fi calculată din cantitatea acestuia. Când se transformă în lucru cantitatea de căldură necesară pentru încălzirea cu un grad a unui kilogram de apă, atunci, cu ajutorul lucrului mecanic obţinut se poate ridica o greutate de 424 kilograme la o înălţime de un metru. Nu trebuie să ne mirăm aşadar că astfel de fapte erau privite ca un progres uriaş, în comparaţie cu explicaţiile despre materie, date de Hegel: „Trecerea de la ideal la real, de la abstracţie la existenţa concretă, în cazul în speţă de la spaţiu şi timp la realitate – care apare ca materie –, este de neînţeles pentru intelect, manifestându-se pentru el întotdeauna ca ceva exterior şi ca ceva dat". Importanta unei astfel de observaţii poate fi recunoscută numai dacă *gândul* ca atare poate fi privit ca ceva valoros. Aşa ceva era însă de

neconceput pentru cugetătorii amintiţi mai sus.

Astfel de descoperiri în legătură cu caracterul unitar al forţelor anorganice ale naturii au mai fost făcute şi de alţii, care au lămurit compoziţia lumii organismelor. În 1838, botanistul *Schleiden* a descoperit importanţa celulei simple pentru corpul vegetalelor. El a arătat cum sunt construite toate ţesuturile vegetale, aşadar chiar ele însele din aceste „organisme elementare". Aceste „organisme elementare" fuseseră recunoscute de Schleiden a fi o bobiţă de mucilagiu vegetal fluid, înconjurată de un înveliş celular (membrană celulară) şi care cuprinde un nucleu celular mai solid. Aceste celule se înmulţesc şi se dispun în aşa fel unele lângă altele, încât construiesc fiinţa vegetală. Nu după mult timp, *Schwann* a descoperit acelaşi lucru şi în regnul animal. În anul 1827, genialul *Carl Ernst Baer* a descoperit oul uman. El a urmărit şi procesele dezvoltării animalelor superioare şi a omului, începând cu oul.

În acest fel se produsese în toate privinţele o renunţare la căutarea ideilor ce se găsesc la temelia obiectelor naturii. În schimb se observa cum iau naştere procesele şi fiinţele mai complicate, superioare ale naturii, din elemente simple, inferioare. Deveneau tot mai rari bărbaţii care căutau o interpretare idealistă a fenomenelor lumii. O rămăşiţă a spiritului idealist al concepţiei despre lume i-a insuflat, în 1837, antropologului *Burdach* părerea că viaţa nu şi-ar avea temelia în materie, ci că printr-o forţă superioară, ea transformă materia în sensul în care o poate folosi. Dimpotrivă Moleschott putuse deja să enunţe: „Forţa vitală, ca şi viaţa nu sunt altceva decât rezultatul interacţiunii complicate şi a angrenării forţelor fizice şi chimice".

Conştienţa timpului împingea spre o explicare a Universului exclusiv prin fenomenele desfăşurate în faţa ochilor omului. – Prin cartea lui: „Principles of geology", apărută în 1830, *Charles Lyell* a dărâmat cu acest principiu explicativ întreaga geologie veche. Până la fapta care a făcut epocă, a lui Lyell, se credea că dezvoltarea Pământului ar fi avut loc în salturi. Tot ceea ce ia naştere pe Pământ a fost distrus în mod repetat prin catastrofe globale, iar din mormântul fiinţelor dispărute ar fi luat naştere o creaţie nouă. În acest fel era explicată prezenţa în straturile lăuntrice Pământului a fosilelor vegetale şi animale. *Cuvier* a fost reprezentantul principal al existenţei unor astfel de epoci repetate de creaţie. Lyell a ajuns la convingerea că nu este nevoie de astfel de străpungeri ale mersului continuu al dezvoltării Pământului. Dacă se admit perioade suficient de lungi de timp, s-ar putea spune că întreaga evoluţie a fost pricinuită de forţele ce activează încă şi în prezent asupra Pământului. În Germania, Goethe, şi mai înainte *Karl von Hoff*, aderaseră la o astfel de părere. Ultimul dintre ei a reprezentat-o prin cartea lui: „Istoria modificărilor naturale ale suprafeţei Pământului, verificate prin tradiţie" apărută în 1822.

Cu toată îndrăzneala unor entuziaşti ai gândirii, Vogt, Büchner şi Moleschott s-au apucat să explice toate fenomenele pe baza proceselor materiale, aşa cum se derulează acestea în faţa simţurilor umane.

O expresie importantă a luptei ce trebuia dusă de materialism s-a manifestat atunci când fiziologul din Göttingen, *Rudolf Wagner*, l-a înfruntat pe *Carl Vogt*. Wagner s-a pronunţat în anul 1852, în „Ziarul general", pentru existenţa unei esenţe psihice independente, în opoziţie cu concepţia materialistă. El vorbea despre faptul că: „sufletul se poate împărţi, căci copilul moşteneşte multe de la tată şi multe de la mamă". Vogt a răspuns mai întâi în cartea lui „Imagini din viaţa animalelor". Putem sesiza poziţia lui Vogt în cearta iscată cu Wagner, căci în răspunsul său, el scria fraza următoare: „Tocmai sufletul care trebuie să constituie suma însuşirilor făpturii unice indivizibile, tocmai acest suflet să se poată împărţi! Teologilor, înşfăcaţi-l pe acest eretic – care până de curând a fost unul de-ai voştri. Suflete împărţite! Dacă – aşa cum este dl. Rudolf Wagner de părere –, sufletul se poate împărţi în decursul actului de procreare, atunci el s-ar putea eventual divide şi în momentul morţii, astfel că partea cea încărcată de păcate să se îndrepte spre focul purificator, în timp ce partea cealaltă s-ar îndrepta direct spre Paradis. La sfârşitul scrierilor sale fiziologice, Dl. Wagner promite şi nişte viitoare incursiuni în domeniul fiziologiei – iar noi suntem foarte dornici să citim această fiziologie a sufletelor divizate". Lupta a devenit violentă când în 1854, cu prilejul întrunirii cercetătorilor naturii, ce a avut loc la Göttingen, Wagner a ţinut o prelegere despre „Crearea omului şi substanţa psihică", îndreptată împotriva materialismului. El vroia să dovedească două lucruri. În primul rând, că rezultatele cercetărilor ştiinţei naturale mai noi nu contrazic credinţa biblică în descendenţa speciei umane dintr-o singură pereche; iar în al doilea rând, că aceste rezultate nu decid nimic în legătură cu sufletul. Vogt scrie în 1855 un pamflet îndreptat împotriva lui Wagner, intitulat: „Credinţă oarbă şi ştiinţă", care îl arată a fi, în primul rând, la curent cu cunoştinţele ştiinţelor naturale ale timpului său; iar în al doilea rând demonstrează că era un cugetător foarte perspicace, care dezvăluia fără menajamente că deducţiile oponentului său nu sunt altceva decât nişte năluciri. Contrazicerea primei susţineri a lui Wagner de către Vogt culminează prin frazele: „Toate cercetările istorice ca şi cele ale evoluţiei naturii furnizează dovada peremptorie a originii multiple a raselor umane. Învăţăturile biblice despre Adam şi Noe ca şi despre origine, repetată de două ori, a omului dintr-o singură pereche, sunt poveşti absolut imposibil de susţinut din punct de vedere ştiinţific". Iar împotriva învăţăturii wagneriene cu privire la suflet, Vogt a obiectat că noi vedem activităţile psihice ale omului dezvoltându-se treptat, paralel cu perfecţionarea organelor corporale. Vedem însuşirile psihice perfecţionându-se de la vârsta copilăriei până la maturitate; vedem, de asemenea, că orice diminuare funcţională a simţurilor şi a creierului atrage după sine şi o diminuare a funcţiilor „spiritului". „O astfel de dezvoltare este incompatibilă cu acceptarea existenţei unei substanţe psihice nemuritoare, implantate în creier ca organ". Cearta dintre Vogt şi Wagner demonstrează cu claritate deplină că materialiştii trebuiau să combată la oponenţii lor nu numai argumente raţionale, ci şi sentimente. Wagner a făcut apel, în prelegerea lui de la Göttingen, la necesitatea morală, care nu admite ca nişte „aparate mecanice, ce se deplasează cu două braţe şi două picioare", să se descompună până la urmă în substanţe indiferente, fără a se putea nutri speranţa ca binele săvârşit de ele să fie răsplătit, iar răul făcut de ele să fie pedepsit. Vogt ripostează la aceasta, spunând: „Pentru domnul Wagner, existenţa unui suflet nemuritor nu este rezultatul cercetării sau reflectării... El are nevoie de un suflet nemuritor, pentru ca, după moartea omului, să-l poată tortura şi pedepsi".

Heinrich Czolbe (1819-1873) a încercat să demonstreze că există un punct de vedere din care şi ordinea morală universală poate fi de acord cu opinia materialistă. El explică, în scrierea lui „Limitele şi originea cunoaşterii umane, în opoziţie cu Kant şi Hegel", apărută în 1865, că fiecare teologie ia naştere din nemulţumirea cu lumea aceasta: „Pentru excluderea supranaturalului sau a tot ce este de neînţeles şi care conduce la admiterea existenţei unei a doua lumi, adică la naturalism, nu este necesară forţa faptelor ştiinţelor naturale, şi nici filosofia care vrea să înţeleagă totul, ci morala în motivaţia cea mai profundă, adică acea relaţie morală a omului faţă de ordinea cosmică pe care am numit-o convieţuirea cu deplină satisfacţie cu lumea naturală". Czolbe vede în dorirea unei lumi supranaturale, consecinţa nemulţumirii cu lumea naturală. Temeliile filosofiei lumii de dincolo sunt pentru el erori morale, păcate comise împotriva spiritului ordinei naturale a lumii. Pentru că acestea îndepărtează de la „străduinţa pentru acceptarea fericirii posibile fiecăruia" şi de la îndeplinirea datoriei care decurge dintr-o astfel de străduinţă „împotriva noastră înşine şi a altora, fără a lua în considerare răsplata şi pedeapsa supranaturală". După părerea lui Czolbe, omul trebuie să fie plin de „acceptarea cu recunoştinţă a fericirii pământeşti poate redusă care îi revine, alături de mulţumirea cu umilirea cuprinsă în lumea naturală, suferinţa ei inevitabilă". Întâlnim aici o respingere a ordinei morale cosmice supranaturale din motive morale.

În concepţia lui Czolbe vedem clar ce anume face ca materialismul să fie atât de acceptabil pentru gândirea umană. Pentru că este în afară de orice dubiu, „că Büchner şi Moleschott nu au fost destul de filosofi pentru a-şi putea formula logic fundamentele părerii lor. Ei se aflau sub influenţa forţei faptelor ştiinţelor naturii. Fără a escalada înălţimile unui mod de gândire corespunzător ideilor, aşa cum obişnuia să se exprime Goethe – ei trăgeau mai mult ca nişte cugetători asupra naturii concluzii din ceea ce era perceput de simţuri. A-şi da seama din natura cunoaşterii umane despre procedeul aplicat de ei, nu era treaba lor. Însă Czolbe a făcut acest lucru. În cartea lui „Nouă prezentare a sensualismului", (1855), sunt arătate motivele pentru care el consideră că numai o cunoaştere bazată pe percepţii senzoriale are valoare.

Numai o astfel de cunoaştere furnizează noţiuni, judecăţi şi concluzii ce pot fi reprezentate cu claritate intuitiv. Trebuie respinsă orice concluzie bazată pe ceva ce nu poate fi reprezentat, ca şi orice noţiune neclară. Potrivit părerii lui Czolbe, este clar de intuit nu sufletescul ca atare, ci ceea ce este material şi în care spiritualul apare ca o însuşire. Din această cauză, el se străduieşte în scrierea sa din 1856, „Geneza conştienţei de sine, un răspuns dat domnului profesor Lotze", să atribuie conştienţa de sine unor fenomene material-vizibile. El admite o mişcare circulară a părţilor de creier. Printr-o astfel de mişcare, care se închide în ea însăşi, o impresie făcută de un lucru asupra simţurilor devine o simţire conştientă. Uimitor este că această explicare fizică a conştienţei a devenit totodată pentru Czolbe şi prilejul de a-şi trăda materialismul. Aici iese în evidenţă una din slăbiciunile inerente materialismului. Dacă el ar rămâne credincios principilor sale, el nu ar merge niciodată mai departe decât i-o permit faptele constatate prin simţuri. El nu ar vorbi despre nici un alt fel de fenomene din creier decât cele care pot fi stabilite cu ajutorul mijloacelor ştiinţelor naturale. Ceea ce şi-a propus este deci un ţel infinit de departe. Spirite precum Czolbe, nu se mulţumesc cu ceea ce este cercetat; ele acceptă fapte ipotetice încă necercetate. O astfel de prezumţie este şi mai sus citata mişcare în circuit a părţilor creierului. O cercetare completă a creierului va descoperi cu siguranţă în lăuntrul acestuia procese care nu pot fi întâlnite nici unde în lume. De aici va urma că procesele psihice condiţionate de procese din creier, pot fi întâlnite numai în legătură cu un creier. Czolbe nu a putut afirma despre ipotetica lui mişcare corticală circulară că ar fi limitată numai la creier. Ea ar putea fi întâlnită şi în afara organismului animal. Însă atunci ea ar trebui să fie purtătoare de fenomene psihice şi în lucruri neînsufleţite. Acest Czolbe care năzuia spre atingerea unei claritătţi desăvârşite, nu exclude însufleţirea întregii naturi. „Să nu fie oare – zice el – părerea mea o realizare a sufletului universal, propus şi susţinut de *Platon* în «Timaios»? Să nu fie oare acesta punctul de convergenţă al idealismului lui Leibniz, care construia Universul întreg din esenţe însufleţite (monade), cu naturalismul modern?"

Greşeala comisă de Czolbe cu mişcarea lui corticală în circuit ne apare amplificată la genialul *Karl Christian Planck* (1819-1880). Scrierile acestui cugetător au fost uitate cu totul, cu toate că sunt dintre cele mai interesante ce au fost inspirate de filosofia mai nouă. Cu aceeaşi vigoare ca şi materialismul, Planck se străduia să obţină o explicare a Universului pe baza realităţii perceptibile. El dojeneşte idealismul german al lui Fichte, Schelling şi Hegel, pentru că el căuta, în mod unilateral, în idee esenţa lucrurilor. „A explica lucrurile într-adevăr în mod independent, din ele însele, înseamnă a le recunoaşte în condiţionarea şi limitarea lor originară" (compară: Planck „Die Weltalter" – Vârstele Universului, pag. 103). „Există numai natura unică şi într-adevăr pură, astfel încât natura singură într-un sens mai restrâns şi spiritul nu sunt decât antagonisme în cadrul naturii unice în sensul mai elevat şi cuprinzător (tot acolo, pag. 101). Se întâmplă însă cu Planck un lucru ciudat, el afirmă că realitatea, extinderea sunt ceea ce trebuie să caute explicarea Universului, şi că, în ciuda acestui fapt, el nu caută experienţa senzorială, observarea faptelor, pentru a ajunge la realitate, la extindere. Pentru că el crede că raţiunea umană poate pătrunde prin ea însăşi până la realitate. Hegel ar fi săvârşit greşeala de a fi pus raţiunea să se cerceteze pe ea însăşi, astfel încât ea ajungea să se vadă în toate lucrurile pe ea însăşi; însă el, Plank, n-ar vrea să lase raţiunea să persevereze în ea însăşi, ci ar vrea să o călăuzească în afara ei, la ceea ce este extins, ca realitate adevărată. Planck îl mustră pe Hegel care pune raţiunea să-şi ţească din ea însăşi propria ei ţesătură; el însuşi este destul de temerar pentru a pune raţiunea să ţească existenţa obiectivă. Hegel spunea că spiritul poate pricepe esenţa lucrurilor pentru că raţiunea este esenţa lucrurilor, iar raţiunea îşi dobândeşte existenţa în spiritul uman; Planck explică: raţiunea nu constituie esenţa lucrurilor; cu toate acestea el o foloseşte pentru a prezenta această esenţă. Edificiul ideilor lui Planck este o construcţie îndrăzneaţă despre lume, gândită spiritual însă gândită departe de observarea reală, de lucrurile reale, fiind cu toate acestea concepută cu credinţa că ar fi saturată, îmbibată cu cea mai veritabilă realitate. El priveşte succesiunea evenimentelor Universului ca o alternare de extensii şi contracţii. Gravitaţia reprezintă pentru el tendinţa corpurilor extinse în spaţiu de a se contracta. Căldura şi lumina sunt străduinţa unui corp de a transmite în depărtare acţiunea substanţei sale contractate, deci tendinţa spre extensie.

Deosebit de interesantă este relaţia lui Planck cu contemporanii săi. Feuerbach spunea despre sine: „Hegel se situează pe un punct de vedere care construieşte lumea... eu mă aflu pe un punct de vedere care vrea să recunoască existenţa lumii; el coboară, eu urc. Hegel îl aşează pe om pe cap, eu îl reaşez pe picioarele sale sprijinite pe geologie". În acest fel şi-ar fi putut caracteriza profesiunea lor de credinţă şi materialiştii. Însă Planck procedează exact ca Hegel. Cu toate acestea, el crede că procedează ca Feuerbach şi materialiştii. Însă dacă aceştia ar fi interpretat modul de a proceda al lui Planck, ei ar fi putut spune: Te-ai situat pe un punct de vedere de construire a lumii, cu toate acestea crezi că o recunoşti ca existând; cobori şi consideri coborârea ca o urcare; răstorni lumea cu capul în jos şi ţi se pare că ar sta pe picioare. Tendinţa, din cel de al treilea sfert al secolului al nouăsprezecelea, de sprijinire pe realitatea faptică, naturală, nu putea desigur să fie exprimată mai pregnant decât prin concepţia asupra Lumii a unui bărbat care voia să extragă ca prin farmec din raţiune nu numai idei, ci şi realitate. Nu mai puţin interesantă pare a fi personalitatea lui Planck atunci când o comparăm cu aceea a contemporanului său *Max Stirner*. În această privinţă trebuie luat în considerare modul în care gândea Planck despre motivele acţiunilor umane, ca şi despre viaţa comunitară. Aşa cum, în vederea lămuririi naturii, materialiştii porneau de la existenţa materiilor şi forţelor cu care erau confruntate simţurile lor, tot aşa pleacă Stirner de la personalitatea reală individuală pentru a explica linia directoare a comportamentului uman. Raţiunea – după Stirner – există numai individual. Ceea ce este determinat de raţiune drept linie directoare a comportamentului are valabilitate, din această cauză, numai pe plan individual. Convieţuirea rezultă de la sine din interacţiunile reciproce fireşti dintre personalităţile izolate. Dacă fiecare personalitate acţionează conform raţiunii sale, atunci, prin coacţionare liberă a tuturor, va lua naştere starea cea mai favorabilă. Convieţuirea firească se naşte de la sine, după Stirner, când fiecare individ lasă raţiunea să acţioneze în individualitatea sa după cum în concepţia materialiştilor părerea conformă cu natura despre fenomenele lumii se naşte atunci când lucrurile sunt lăsate să-şi exprime ele însele esenţa lor, limitând activitatea raţiunii numai la asocierea şi interpretarea datelor furnizate de simţuri. Însă după cum Planck nu explică Lumea prin aceea că lasă obiectele să vorbească pentru ele, ci decide cu ajutorul raţiunii sale ceea ce spun ele, tot astfel nu lasă în viaţa comunitară să se ajungă la o interacţionare reală a personalităţilor, ci visează la o reglare cu ajutorul raţiunii a binelui general, realizând o uniune a popoarelor cu ajutorul unei forţe juridice supreme. El consideră în această privinţă posibil ca raţiunea să dirijeze ceea ce se află dincolo de personalitate: „Legea originară generală de drept îşi pretinde existenţa exterioară de la o forţă juridică generală; căci n-ar exista deloc de la sine, ca modalitate generală de convieţuire pe cale exterioară, dacă ar fi lăsată numai pe seama indivizilor izolaţi, întrucât aceştia sunt, din punct de vedere juridic, numai reprezentanţi ai dreptului propriu, şi nu al celui general". Planck construieşte o forţă de drept generală, pentru că ideea de drept poate fi creată numai în acest fel. Cu cinci ani mai devreme, Max Stirner scrisese: „Ca proprietar şi creator al dreptului meu, nu recunosc existenţa nici unui alt izvor al dreptăţii în afară de mine: nici pe Dumnezeu, nici statul, nici natura şi nici omul însuşi cu veşnicele sale 'drepturi umane', nici vreun drept divin sau al omului". Stirner era de părere că dreptul real al individului nu poate fi menţinut în cadrul unui drept general. Setea lui de adevăr este ceea ce îl împinge pe Stirner la negarea unui drept general nereal; însă tot sete de realitate este şi ceea ce îl duce şi pe Planck la năzuinţa de a vrea să construiască o stare juridică reală dintr-o idee.

Descifrăm din scrierile lui Planck prezenţa neliniştitoare la maximum a sentimentului că o credinţă în existenţa a două ordini cosmice care interferează, una conformă cu natura, iar cealaltă pur spirituală, este insuportabilă pentru el.

Au existat însă şi în timpurile anterioare unii cugetători care năzuiau să dobândească un mod de reprezentare de pe poziţiile ştiinţelor naturale. Făcând abstracţie de încercările mai mult sau mai puţin reuşite ale altora, *Jean Lamarck* a conceput şi publicat în anul 1809 o imagine despre naşterea şi dezvoltarea vieţuitoarelor, care, după nivelul cunoştinţelor de atunci, trebuia să aibă multe lucruri atractive pentru o concepţie asupra lumii potrivită epocii. El îşi imagina apariţia celor mai simple vieţuitoare prin procese anorganice desfăşurate în anumite condiţii. O dată creată în acest fel o vieţuitoare, ea dezvoltă din ea, prin adaptarea la condiţiile lumii înconjurătoare, organe noi

necesare vieţii sale. Ea formează din sine organe noi, pentru că îi sunt necesare. Fiinţele se pot aşadar transforma şi, prin această transformare, ele se pot şi perfecţiona. Lamarck îşi imagina transformarea cam în felul următor: Există bunăoară un animal care depinde de posibilitatea procurării hranei sale de pe copacii înalţi. De aceea, trebuie să-şi alungească gâtul. În cursul timpului chiar are loc o alungire a gâtului, sub influenţa necesităţii. Dintr-un animal cu gâtul scurt, se naşte în acest fel girafa cu gâtul ei lung. Aşadar, făpturile nu s-au născut de la bun început într-o mare varietate de forme, ci aceasta s-a dezvoltat în mod natural în decursul timpului, datorită împrejurărilor exterioare. Lamarck este de părere că omul este inclus în această evoluţie. Din animale antropoide, omul a evoluat în decursul timpului, atingând o formă care îi permite să satisfacă exigenţe trupeşti şi spirituale superioare. Aşadar, Lamarck asociase întreaga lume a organismelor, până la om inclusiv, lumii anorganice.

Încercarea lui Lamarck de a explica varietatea mare a formelor de viaţă a fost prea puţin luată în seamă de cercetătorii timpului său. Două decenii mai târziu, la Academia Franceză a izbucnit o ceartă între *Geoffroy St. Hilaire* şi *Cuvier*. Geoffrory St. Hilaire credea a fi descoperit, în bogăţia de organisme animale, în ciuda marii diversităţi, un plan structural comun. Un astfel de plan comun era condiţia preliminară pentru posibilitatea explicării evoluţiei animale dintr-o specie în alta. Dacă formele animale s-au dezvoltat unele din altele, în ciuda multitudinii de forme, ele trebuie să aibă totuşi ceva comun. Până şi în animalul situat cel mai jos trebuie să mai poată fi recunoscut ceva ce necesită numai perfecţionarea pentru ca în decursul timpului să devină întruchiparea animalelor superioare. Cuvier s-a împotrivit energic consecinţelor unei astfel de concepţii. El era omul prevăzător, care a arătat că faptele reale nu justifică tragerea unor astfel de concluzii atotcuprinzătoare. De îndată ce a aflat, Goethe a considerat această ceartă drept evenimentul cel mai important al timpului. Pentru el, faţă de această luptă, interesul pentru toate evenimentele politice contemporane, cum a fost Revoluţia franceză din iulie, pălea cu totul; lucru pe care l-a şi exprimat destul de clar într-o convorbire din august 1830 avută cu Friederich Jakob Soret. Pentru Goethe era evident că o concepţie despre lumea organică corespunzătoare naturii depindea de această dispută. Într-un articol pe care l-a scris atunci, Goethe s-a pronunţat energic în favoarea lui Geoffroy St. Hilaire. El i-a spus lui Johannes von Müller că Geoffroy St. Hilaire păşea pe acelaşi drum pe care a păşit el însuşi, cu cinzeci de ani în urmă. Rezultă de aici cu claritate ce urmărea de fapt Goethe, când, imediat după mutarea lui la Weimar, a început să studieze fiinţa (natura) animală şi cea vegetală. Deja pe atunci, în faţa ochilor săi plutea o explicaţie naturală pentru multitudinea vietăţilor, însă şi el era prevăzător. Goethe nu afirma niciodată mai mult decât era îndreptăţit să facă prin faptele reale. Iar în introducerea la „Metamorfoza plantelor" el afirmă că, referitor la aceste fapte, timpul de atunci era destul de tulbure. Se credea, spune Goethe, că este suficient ca maimuţa să se ridice şi să meargă pe picioarele sale posterioare, pentru a putea deveni om.

Cugetătorii bazaţi pe ştiinţele naturii, vieţuiau într-un mod de reprezentare cu totul diferit de cel al hegelienilor, care se puteau menţine în lumea lor ideală. Ei puteau dezvolta ideea omului din ideea lor despre maimuţă, fără a fi preocupaţi de modul în care natura reuşeşte să creeze, în lumea reală, pe om alături de maimuţă. Nu spusese oare Michelet (vezi pag. 245 de mai sus) că nu este treaba ideii de a se pronunţa asupra modului de desfăşurare al proceselor din lumea reală? Modelatorul unei concepţii idealiste asupra lumii se află în această privinţă în cazul matematicianului care, la rândul său, nu trebuie să spună decât prin ce fel de operaţiuni mentale se transformă un cerc într-o elipsă, iar aceasta într-o parabolă sau hiperbolă. Însă cel ce se străduieşte să obţină o explicaţie pe baza unor fapte reale, acela ar trebui să indice adevăratele fenomene prin care s-ar putea săvârşi o astfel de transformare. În acest caz, el este modelatorul unei concepţii realiste asupra lumii. El nu va adopta punctul de vedere la care se referă Hegel, când afirmă că: „A fost o reprezentare stângace a filosofiei mai vechi dar şi mai noi a naturii, de a privi evoluţia şi trecerea unei forme a naturii şi a unei sfere într-una superioară, drept un produs exterior-real, care, pentru a-i da mai multă claritate, a fost situată în bezna trecutului. Naturii îi este caracteristică tocmai exterioritatea, lăsarea să se separe deosebirile şi să apară ca existenţe indiferente; noţiunea dialectică ce ghidează treptele evoluţiei, este interioritatea acestora. Contemplarea gânditoare trebuie să se elibereze de astfel de reprezentări nebuloase, în fond senzoriale, cum este bunăoară, mai cu seamă, aşa numita apariţie a plantelor şi animalelor din apă, iar după aceea apariţia organismelor animale superioare din cele inferioare şi aşa mai departe" (Hegel, Opere, 1847, vol. 7, pag. 33). Unei astfel de afirmaţii a unui gânditor idealist i se opune cea a realistului Lamarck: „La începutul începutului au apărut numai animalele şi plantele cele mai simple şi inferioare şi abia la urmă au apărut şi cele având organizarea cea mai complexă. Mersul evoluţiei Pământului şi a populaţiei sale organice a fost cu totul continuu, neîntrerupt prin revoluţii ample... Animalele şi plantele cele mai simple, situate pe treapta cea mai de jos a scării organizării, au apărut şi mai apar încă şi în prezent în mod spontan (Generatio spontanea)".

Lamarck a avut şi în Germania un tovarăş de mentalitate. Şi *Lorenz Oken* (1779-1851) a susţinut, de asemenea, o dezvoltare naturală a vieţuitoarelor, bazată pe „reprezentări senzoriale". „Tot ceea ce este organic a luat naştere din mucilagiu, şi nu este altceva decât mucilagiu modelat în forme diferite. Acest mucilagiu primordial a luat naştere în mare, din materie anorganică, ca urmare a evoluţiei planetei".

În ciuda unor astfel de ideaţii pătrunzătoare, atât timp cât rămânea neexplicată finalitatea fiinţelor vii, tocmai la cugetătorii care, în mod prudent nu vroiau să părăsească nicicând firul conducător al cunoaşterii faptelor, au trebuit să persiste anumite îndoieli. Chiar şi unui cugetător şi cercetător deschizător de drumuri ca *Johannes Müller*, examinarea finalităţii fiinţelor vii i-a trezit ideea: „Corpurile organice nu se deosebesc de cele anorganice numai prin natura compunerii lor calitative din elemente, ci activitatea neîntreruptă existentă în materia organică creează cu o anumită finalitate şi în legile unui plan raţional, prin aceea că părţile sunt ordonate conform scopului unui întreg şi tocmai aceasta caracterizează organismul". La un om ca Johannes Müller, care s-a menţinut strict în cadrul graniţelor cercetării naturii şi la care părerea despre utilitatea fiinţelor vii se menţine ca un gând particular, în fundalul cercetării faptelor reale, această părere nu a putut de naştere unor consecinţe deosebite. El a cercetat strict obiectiv legile organismelor, în ciuda interconexiunilor lor utile, dar datorită cugetului său cuprinzător, care s-a priceput să se folosească într-o măsură neîngrădită de cunoştinţele fizice, chimice, anatomice, zoologice, microscopice şi embriologice, a devenit un reformator al ştiinţelor moderne ale naturii. Concepţia lui nu l-a împiedicat să bazeze cunoaşterea însuşirilor psihice ale fiinţelor pe particularităţile lor corporale. Una dintre concepţiile sale fundamentale era că nu poţi fi psiholog dacă nu eşti şi fiziolog. Însă cel ce ajungea în domeniul concepţiei generale asupra lumii venind din cercetarea naturii, nu se afla într-o situaţie fericită pentru a putea transfera în mod direct ideea finalităţii în fundal. De aceea, pare lesne de înţeles că un cugetător aşa de important, cum a fost *Gustav Theodor Fechner* (1801-1887), să exprime în cartea lui apărută în 1852, sub titlul: „Zend-Avesta sau despre obiectele Cerului şi ale Lumii de dincolo", gândul că în orice caz ar fi uimitor să se creadă că n-ar fi nevoie de conştienţă pentru a crea fiinţe conştiente cum sunt oamenii, deoarece maşinile inconştiente nu pot fi create decât de omul conştient. Doar *Carl Ernst von Baer*, care a urmărit în mod retrospectiv dezvoltarea fiinţei animale până la starea iniţială, nu s-a putut dezbăra de gândul că procesele din corpul viu se îndreaptă spre anumite ţinte, ba chiar şi că pentru totalitatea naturii, ar urma să fie aplicată noţiunea de finalitate generală (C. E. v. Baer, Studii din domeniul ştiinţei naturii, 1876, pag. 73 şi 82).

Astfel de dificultăţi, care pentru anumiţi cugetători se opuneau unei imagini a lumii care vrea să-şi ia elementele numai din natura senzorial perceptibilă, rămâneau neobservate de gânditorii cu înclinaţii materialiste. Ei se străduiau să îi opună imaginii idealiste a lumii, ce a dominat prima jumătate a secolului, o imagine care primeşte orice lămurire necesară explicării lumii numai din faptele reale ale naturii. Ei aveau încrederea numai în cunoştinţele dobândite pe această bază.

Nimic nu ne permite să privim mai bine în inima materialiştilor decât această încredere. Li s-a reproşat că deposedează obiectele de suflet, şi

prin aceasta le iau ceea ce se adresează inimii, dispoziţiei sufleteşti a omului. Şi nu se pare oare că îi jefuiesc naturii toate însuşirile ce înalţă sufletul, coborând-o la nivelul unui lucru mort care satisface raţiunea numai în dorinţa ei de a căuta cauzele tuturor lucrurilor, lăsând inima umană fără participare? Nu produce oare procedura cugetătorilor materialişti impresia că ar îngropa morala – care caută, dincolo de instinctele pur naturale, motive pur spirituale mai înalte – vrând să desfăşoare drapelul instinctelor animalice, care îşi spun: Să mâncăm, să bem şi să ne satisfacem instinctele trupeşti, căci mâine vom fi morţi? Despre timpul aflat aici în discuţie, Lotze (1817-1881) spune că adepţii materialismului preţuiesc adevărul cunoştinţelor experimentale lucide după gradul duşmăniei cu care ofensează tot ceea ce sufletul consideră ca fiind intangibil.

Prin *Carl Vogt* facem cunoştinţă cu un om care avea o adâncă înţelegere faţă de frumuseţile naturii pe care, în calitatea lui de diletant, încerca să le fixeze pe pânză. Era un om receptiv la creaţiile fanteziei umane şi se simţea bine în societatea pictorilor şi poeţilor. Nu în ultimul rând, plăcerea estetică este resimţită faţă de minunata construcţie a fiinţei organice care i-a înflăcărat pe materialişti pentru gândul că splendoarea fenomenelor trupeşti până la urmă poate da naştere chiar şi sufletelor. Să nu-şi fi spus ei oare: cu cât mai justificată pretenţie poate avea măreaţa construcţie a creierului uman să fie considerată drept cauză a spiritului, decât esenţa abstractă a noţiunilor cu care se ocupă filosofia?

Însă nici reproşul unei degradări a elementului moral nu-i afectează în mod obligator pe materialişti. Cunoaşterea naturii era legată în cazul lor cu motive etice profunde. Sublinierea lui Czolbe că naturalismul are o temelie morală era resimţită şi de alţi materialişti. Ei vroiau să implanteze în om bucuria existenţei naturale şi să trezească în el sentimentul că ar avea de căutat pe Pământ datorii şi sarcini. Ei considerau drept o întărire a demnităţii umane ca în om să acţioneze conştienţa că acesta s-a înălţat, dintr-o fiinţă subordonată, până la atingerea perfecţiunii sale actuale. Şi ei îşi promiteau o apreciere justă a acţiunilor umane numai din partea celui ce cunoaşte necesităţile conforme cu natura, pe baza cărora acţionează personalitatea. Ei îşi spuneau că poate recunoaşte valoarea unui om numai acela care ştie că o dată cu materia viaţa se deplasează circular prin cosmos; că de viaţă este legat în mod firesc şi necesar gândul, iar gândul este legat tot necesar şi firesc de voinţa bună sau rea. Aceluia ce crede că libertatea etică i-ar fi primejduită prin materialism, Moleschott îi răspunde că: „este liber orice om care este conştient cu bucurie de necesitatea naturală a existenţei sale, de relaţiile, de necesităţile, de pretenţiile şi cerinţele sale, de limitele şi importanţa sferei sale de acţiune. Cel ce a înţeles aceste necesităţi naturale, acela ştie să lupte pentru apărarea drepturilor sale şi satisfacerea necesităţilor sale, care îşi au originea în trebuinţele speciei. Ba chiar mai mult: din cauză că numai libertatea, care este la unison cu ceea ce este pur uman, luptă cu necesitate naturală, în fiecare luptă de eliberare dusă pentru dobândirea unor bunuri umane este garantată victoria finală asupra asupritorului".

Cu asemenea sentimente, cu asemenea dăruire de sine faţă de minunile proceselor naturii, cu astfel de sentimente etice, materialiştii puteau să aştepte omul care, după părerea lor, trebuia să apară după un timp mai scurt sau mai lung, omul care va învinge marea piedică aflată în calea elaborării unei concepţii asupra lumii conformă cu natura. Acest om s-a ivit pentru ei în persoana lui *Charles Darwin*, iar opera lui, prin care ideea finalităţii a fost introdusă şi în domeniul cunoaşterii naturii, a apărut în 1859, sub titlul: „Apariţia speciilor prin selecţie naturală sau conservarea raselor favorizate în lupta pentru existenţă".

Pentru cunoaşterea impulsurilor ce acţionează în evoluţia concepţiei asupra lumii, nu progresele realizate în domeniul ştiinţelor naturale *ca atare* au importanţă, ci faptul că progresele de *acest fel* au coincis cu naşterea *imaginii hegeliene despre lume*. Expunerea făcută în capitolele anterioare asupra mersului evoluţiei filosofiei, a arătat cum s-a aflat imaginea mai nouă a lumii, începând cu timpurile lui *Copernic*, *Galilei* şi ale altora, sub influenţa modului de reprezentare al ştiinţelor naturii. Însă această influenţă nu a putut fi aşa de importantă ca cea exercitată de cuceririle ştiinţelor naturii în secolul al nouăsprezecelea. La cumpăna secolelor al optsprezecelea şi al nouăsprezecelea au fost de asemenea realizate importante progrese în domeniul ştiinţelor naturii. Să ne gândim la descoperirea oxigenului făcută de *Lavoisier*, la descoperirile în domeniul electricităţii făcute de *Volta* şi la numeroasele descoperiri făcute de mulţi alţii. Şi *cu toate acestea*, cugetători ca Fichte, Schelling, Goethe, cu toată recunoaşterea acestor progrese, au putut ajunge la o imagine a lumii ce provenea din spirit. Mentalitatea ştiinţelor naturii încă nu putea acţiona asupra lor cu forţa cu care a acţionat asupra gânditorilor predispuşi la materialism de la mijlocul secolului. Se mai puteau pune *de o parte* a imaginii concepţiei despre lume reprezentările ştiinţelor naturii, iar *de cealaltă parte*, existau reprezentări care conţineau *mai mult* decât numai „nişte gânduri". O astfel de reprezentare a fost bunăoară cea a „Forţei vitale", sau cea a „finalităţii structurii" unei fiinţe. Astfel de reprezentări au făcut posibilă formularea unor afirmaţii ca: În lume acţionează ceva ce nu se supune legităţii obişnuite a naturii, ceva ce este de natură spirituală. Din această afirmaţie a rezultat apoi o reprezentare a spiritului ce avea într-o măsură oarecare un „conţinut faptic". Însă Hegel izgonise din spirit tot ceea ce aparţinea de „faptele reale". El l-a diluat până la a deveni „gând pur". Pentru aceia pentru care gândurile pure nu pot fi altceva decât *imagini* ale faptelor reale, a fost arătat în acest mod chiar prin filosofie spiritul în nulitatea sa. Ei au trebuit să înlocuiască „lucrurile pur şi simplu ale gândului" ale lui Hegel, cu ceva care să aibă, pentru ei, un conţinut adevărat. Din această cauză, ei căutau originea „fenomenelor spirituale" în fenomenele materiale, care pot fi observate cu ajutorul simţurilor ca „fapte reale". Prin ceea ce a făcut Hegel din spirit, concepţia despre lume a fost forţată să devină gândul originii materiale a spiritului.

Cel ce înţelege că în decursul istoriei evoluţiei omenirii intervin forţe mai profunde decât cele ce se manifestă la suprafaţă, va descoperi ceva important pentru dezvoltarea concepţiei asupra lumii în raportul dintre materialismul secolului al nouăsprezecelea şi naşterea filosofiei hegeliene. În gândurile lui Goethe se aflau germenii unui progres al filosofiei care au fost înhăţaţi numai în mod lacunar de Hegel. Când Goethe căuta să obţină o astfel de reprezentare a „plantei primordiale", încât să poată vieţui lăuntric cu această reprezentare, şi să poată determina apariţiile la nivel mental a unor formaţiuni vegetale speciale viabile, atunci el arăta străduinţa sa de a afla o vitalizare a gândului în suflet. El se afla în faţa intrării gândului într-o dezvoltare vie a acestui gând, în timp ce Hegel s-a oprit în faţa gândului. Prin coabitarea sufletească cu gândul trezit la viaţă – aşa cum o năzuia Goethe – am fi avut parte de o trăire spirituală care ar fi putut recunoaşte prezenţa spiritului şi în materie; însă, în gândul pur, aşa ceva nu exista. Astfel că dezvoltarea lumii era confruntată cu o încercare grea. Impulsurile istorice mai adânci, timpul mai nou tindea *nu numai* la trăirea gândului, ci la aflarea, pentru Eul conştient de sine, şi a unei reprezentări prin care să se poată spune: Eul este înrădăcinat solid în structura lumii. Datorită faptului că Eul era gândit ca rezultat al unor procese materiale, acest lucru a fost atins într-un mod corespunzător formaţiei intelectuale a acelui timp. Chiar şi în negarea esenţei spirituale a Eului conştient de sine, prin materialismul secolului au nouăsprezecelea, mai acţionează încă impulsul căutării esenţei acestui Eu. De aceea şi imboldul venit dinspre ştiinţele naturii, care i-a fost aplicat în această perioadă concepţiei asupra lumii, îi aparţine într-un sens cu totul diferit, istoriei ei, decât influenţele reprezentărilor ştiinţelor naturii asupra curentelor materialiste anterioare. Acestea însă nu fuseseră încă constrânse de filosofia hegeliană a gândului să caute un sprijin din partea ştiinţelor naturii. În orice caz, această constrângere nu se derulează în aşa fel încât să ajungă cu deplină claritate în starea de conştienţă a personalităţilor influente; ea acţionează însă ca un impuls al timpului în temeliile subconştiente ale sufletului.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

DARWINISMUL ŞI CONCEPŢIA DESPRE LUME

Dacă gândul finalităţii ar fi suferit o modificare în sensul unei concepţii despre lume conformă cu natura, atunci realităţile corespunzătoare ale naturii vii ar fi trebuit să fie explicate în acelaşi fel cum explică fizicianul şi chimistul procesele fără viaţă. Când o baghetă magnetică atrage pilitura de fier, atunci nici un fizician nu se gândeşte că în baghetă ar acţiona o forţă îndreptată spre realizarea ţelului, a scopului atragerii. Când hidrogenul şi oxigenul se combină dând apă, chimistul nu interpretează acest fenomen ca şi cum în ambele materii ar acţiona ceva care ar avea în vedere scopul formării apei. O explicare a esenţei fiinţelor vii, dominată de o mentalitate naturalistă asemănătoare, trebuie să-şi spună: Organismele devin adecvate fără ca ceva să urmărească în natură această adecvare. Adecvarea ia naştere fără să existe undeva o predispoziţie în acest sens. *Charles Darwin* a dat o astfel de explicare a adecvării. El s-a situat pe poziţia recunoaşterii faptului că în natură nimic nu urmăreşte adecvarea. Pentru natură nu intră în discuţie dacă ceea ce ia naştere din ea este adecvat sau nu. Aşadar, natura creează neselectiv atât ceea ce este neadecvat, cât şi ceea ce este adecvat.

În definitiv, ce înseamnă a fi adecvat? Desigur, ceea ce este organizat în aşa fel încât să corespundă necesităţilor sale şi condiţiilor sale de existenţă. Dimpotrivă, neadecvat este ceea ce nu corespunde acestor cerinţe. Ce se va întâmpla dacă, din cauza totalei lipse de planificare a naturii, vor lua naştere toate gradele de la ceea ce este cel mai adecvat până la ceea ce este cel mai neadecvat. Fiecare fiinţă va încerca să-şi modeleze existenţa în funcţie de ambianţa dată. Celei adecvate acest lucru îi va reuşi fără nici o complicaţie, în timp ce celei mai puţin adecvate îi va reuşi numai într-o măsură redusă. La aceasta se mai adaugă ceva, şi anume: că natura nu face economie la crearea fiinţelor vii. Numărul germenilor este imens. Acestei supraabundenţe a producţiei de germeni îi corespunde numai în mică măsură mijloace de promovare ale vieţii. Consecinţa este aceea că fiinţele mai bine înzestrate în vederea însuşirii alimentelor evoluează mai uşor. Când o fiinţă mai adecvat constituită se străduieşte alături de alta organizată mai puţin adecvat să-şi asigure existenţa, cea organizată mai corespunzător i-o va lua înainte celei organizate mai puţin corespunzător. Alături de prima fiinţă, ultima trebuie să se prăpădească. Cea mai capabilă, adică cea mai adecvată, se menţine, pe când cea incapabilă, adică neadecvată, nu se va putea menţine. Aceasta este aşa-numita „Luptă pentru existenţă". Ea determină menţinerea organismului adecvat chiar dacă în natură apar neselectiv atât organisme perfecte cât şi imperfecte. Printr-o lege atât de obiectivă, dar şi atât de neînţeleaptă, cum numai o lege matematică sau mecanică a naturii poate fi, mersul evoluţiei naturii menţine tendinţa spre adecvare fără ca această lege să facă cumva parte din natură.

Darwin a fost condus spre aceste gânduri de lucrarea economistului *Malthus*, apărută sub titlul: „Despre condiţiile şi consecinţele creşterii demografice". În această carte este afirmat că în cadrul societăţii umane se desfăşoară o luptă neîncetată, pentru că populaţia creşte cu mult mai rapid decât cantitatea necesară de hrană. Această lege, stabilă în legătură cu istoria omenirii, a fost generalizată de Darwin, care a transformat-o într-o lege cuprinzătoare a întregii lumi a vieţuitoarelor.

Darwin a vrut să arate felul în care lupta pentru existenţă devine creatorul numeroaselor forme ale fiinţelor vii, cum se dărâmă prin ea vechiul principiu al lui Linné, care afirma că, în principiu, „numărăm tot atâtea specii în regnurile animal şi vegetal, câte forme diferite sunt create". Îndoielile cu privire la acest principiu fundamental s-au conturat foarte clar la Darwin când, în vara lui 1835, a participat la o călătorie în America de Sud şi în Australia. El ne face cunoscut modul în care s-au consolidat îndoielile: „Când, în timpul navigării cu vasul Beagle, am vizitat arhipelagul Galapagos, care se află situat în Oceanul Pacific, la o distanţă de aproximativ cinci sute de mile engleze de tărâmul Americii de Sud, m-am văzut înconjurat de specii ciudate de păsări, reptile şi şerpi, care nu există niciunde altundeva în lume. Totuşi, aproape toate aceste specii purtau pecetea americană. În cântecul mierloiului (Minus), în strigătul ascuţit al vulturului hoinar (Gyps fulvus), în opunţiile mari, asemănătoare unor candelabre, am observat clar vecinătatea cu America; şi totuşi, aceste insule sunt despărţite prin atât de multe mile de uscat şi se abăteau mult de la caracteristicile continentale prin constituţia lor geologică, prin clima lor. Şi mai surprinzător era faptul că cei mai mulţi locuitori ai fiecărei insule izolate ale acestui arhipelag unic se deosebeau între ei, cu toată înrudirea apropiată. Mă întrebasem atunci adesea, care putea fi oare originea acestor animale şi oameni aşa de deosebiţi. Cea mai simplă explicaţie părea a fi aceea că locuitorii insulelor diferite se trag dintr-o origine comună, iar în decursul descendenţei lor au suferit modificări, dar şi că toţi locuitorii insulelor arhipelagului au aceeaşi obârşie, pe cel mai apropiat uscat, respectiv America, de unde, desigur, ar proveni prin colonizare. Mult timp mi-a rămas însă ca problemă insolubilă: modul în care s-a putut ajunge la gradul necesar de modificare". Răspunsul la această întrebare cuprinde concepţia despre evoluţia conformă cu natura făpturilor vii. Aşa cum, pentru a cunoaşte însuşirile unei substanţe, fizicianul o supune unor condiţii diferite, la fel a observat Darwin, după întoarcerea sa în patrie, fenomenele ce rezultă în legătură cu fiinţele vii în împrejurări diferite. El a făcut încercări de creştere cu porumbei, găini, câini, iepuri şi plante cultivabile. Prin aceste experienţe i s-a dezvăluit că formele vii, în decursul înmulţirii lor, se modifică neîntrerupt. În anumite împrejurări, după câteva generaţii, anumite fiinţe se metamorfozează atât de mult încât, comparând noile forme rezultate cu strămoşii lor, s-ar putea vorbi de două specii complet diferite, fiecare cu propriul său plan de organizare. O astfel de variabilitate a formelor este folosită de crescător pentru a obţine organisme care corespund anumitor scopuri. El poate selecţiona un soi de oi cu lână deosebit de fină, dacă permite înmulţirea numai a acelor indivizi din turma sa care au cea mai fină lână. Dintre urmaşi, el va selecţiona din nou indivizii cu lâna cea mai fină. Fineţea lânii sporeşte astfel cu numărul generaţiilor. După un timp, se obţine o specie de oi foarte îndepărtată de strămoşii ei în ceea ce priveşte fineţea lânii. La fel se întâmplă şi cu alte însuşiri ale făpturilor vii. Din acest fapt real rezultă două concluzii. În primul rând, că naturii îi este proprie tendinţa transformării fiinţelor vii. Iar în al doilea rând, că o însuşire care a început să se schimbe într-o anumită direcţie îşi amplifică transformarea în această direcţie, dacă vor fi eliminaţi de la înmulţire indivizii care încă nu posedă însuşirea respectivă. Formele organice adoptă deci în decursul timpului alte însuşiri şi îşi menţin direcţia transformării manifestate. Ele se transformă şi transmit, prin ereditate, urmaşilor lor, însuşirile modificate.

Consecinţa firească ce rezultă din această observaţie este că transformarea şi moştenirea însuşirilor noi dobândite sunt principii active în evoluţia fiinţelor vii. Dacă admitem că în lume fiinţele se transformă în mod natural în aşa fel încât indivizii adecvaţi se nasc împreună cu cei

neadecvaţi şi că ia naştere o adecvare mai mult sau mai puţin accentuată, atunci trebuie să presupunem şi existenţa unei lupte între indivizi transformaţi în diferite grade. Această luptă realizează în mod întâmplător ceea ce cultivatorul face după un anumit plan. După cum crescătorul exclude din reproducere indivizii care ar introduce în evoluţie ceea ce el nu doreşte, tot aşa lupta pentru existenţă elimină inadecvarea. Astfel că pentru evoluţie rămâne numai adecvarea. În felul acesta, tendinţa perfecţionării neîncetate este inclusă ca o lege mecanică. După ce a înţeles acest lucru, construind în acest fel o temelie sigură pentru concepţia, conformă cu natura, despre lume, la sfârşitul operei sale ce introducea o epocă nouă în gândire, apărută sub titlul „Originea speciilor", el scrie cuvintele entuziaste: „Din lupta naturii, din flămânzire şi moarte, rezultă direct lucrul suprem pe care-l putem cuprinde cu mintea: producerea animalelor superioare. Există ceva măreţ în această concepţie asupra vieţii, conform căreia Creatorul a creat viaţa, cu feluritele ei forţe, iniţial numai din puţine forme, sau poate chiar că numai din una singură; precum şi că, în timp ce această planetă, conform legilor gravitaţiei, se mişcă circular, au fost dezvoltate, dintr-un început destul de modest, un număr infinit de forme frumoase şi minunate şi se mai dezvoltă încă". Se poate vedea din această frază şi faptul că Darwin nu a ajuns la concepţia sa din cauza unor sentimente antireligioase, ci numai pe baza concluziilor trase din faptele reale evidente. De asemenea, el nu a fost, cu siguranţă, impulsionat de antipatia faţă de necesităţile sentimentului, pentru acceptarea unei concepţii raţionale asupra naturii, pentru că, în cartea lui, el ne spune clar cum se adresează inimii sale lumea ideilor ce a dobândit-o: „Scriitori proeminenţi par a fi pe deplin satisfăcuţi de opinia după care fiecare specie ar fi fost creată independent de altele. După părerea mea, corespunde mai bine legilor fixate de Creator în materie faptul că apariţia şi dispariţia locuitorilor de mai înainte şi de acum ai Pământului, ca şi determinantele naşterii şi morţii unui individ, depind de cauze secundare. Dacă privesc toate fiinţele nu ca pe nişte creaţii speciale, ci ca pe descendenţi liniari ai numai câtorva fiinţe, care au vieţuit cu mult înainte ca să se fi sedimentat straturile geologice cele mai timpurii, ele îmi apar prin aceasta înnobilate... Putem să privim cu încredere spre un viitor de lungă durată. Şi pentru că selecţia naturală acţionează numai prin şi pentru binele fiecărei fiinţe, iată că toate însuşirile corporale şi spirituale vor tinde spre perfecţiunea lor".

Sprijinindu-se pe o mare bogăţie de fapte reale, Darwin a arătat cum cresc şi se reproduc organismele, cum în decursul evoluţiei lor ele moştenesc proprietăţile dobândite, cum se nasc organe noi care se transformă apoi prin folosirea sau nefolosirea lor, cum se adaptează, aşadar, creaturile la condiţiile lor de existenţă şi, în sfârşit cum lupta pentru existenţă operează o selecţie naturală, datorită căreia se nasc forme variate, tot mai perfecte.

În acest fel pare să fi fost găsită o explicare a fiinţelor eficient adaptate la anumite condiţii de mediu, care nu necesită un alt mod de abordare a naturii organice decât a celei anorganice. Atât timp cât nu s-a putut da o astfel de explicaţie, trebuia acceptat, pentru a rămâne consecvenţi, că oriunde în natură apare adaptarea, intervine şi o forţă străină naturii. Prin aceasta, pentru fiecare astfel de caz, era acceptată o minune.

Cei care timp de decenii înaintea apariţiei operei lui Darwin s-au străduit să elaboreze o concepţie despre lume şi viaţă conformă cu natura resimţeau acum, în modul cel mai viu, faptul că fusese dată o nouă direcţie a gândirii. O astfel de percepţie a fost exprimată în 1872 de *David Friedrich Strauss*, în cartea lui „Credinţă veche şi nouă", prin cuvintele: „Vedem că deplasarea se îndreaptă în direcţia în care fâlfâie steguleţele în vânt. Da, vesele, şi anume în sensul celei mai pure, mai sublime bucurii a spiritului. Noi, filozofii şi teologii critici am avut cam multişor de vorbit când am decretat că minunea se află în decădere, însă hotărârea noastră autoritară s-a stins fără efect, pentru că n-am ştiut să facem minunea inutilă, să dovedim existenţa unei forţe a naturii care ar fi putut înlocui minunea, acolo unde până acum era considerată absolut indispensabilă. Darwin a dovedit existenţa acestei forţe a naturii, a acestui mod de a acţiona al naturii; el a deschis uşa pe care o lume viitoare, mai fericită, va azvârli afară pentru totdeauna minunea. Orice om care ştie ce ţine de minune îl va preţui pe Darwin ca pe unul dintre cei mai mari binefăcători ai omenirii".

Datorată ideii darwiniene privind adecvarea, a devenit posibilă gândirea noţiunii de evoluţie ca lege a naturii. Vechea învăţătură a încutierii, care acceptă că tot ceea ce se naşte a existat în mod ascuns deja anterior (vezi pag. 202 a primului volum al acestei cărţi), a pierdut în acest fel ultimele speranţe. În cadrul unui proces de evoluţie conceput în sensul lui Darwin, ceea ce este perfect nu este preexistent în nici un fel în ceea ce este imperfect. Pentru că desăvârşirea unei fiinţe superioare ia naştere datorită unui proces care nu are nimic de a face cu înaintaşii săi. Să ne gândim bunăoară că o cale a evoluţiei a ajuns până la animalele marsupiale (ale căror femele au pe abdomen o pungă din piele în care-şi ţin puii nou născuţi). În forma marsupialelor nu există nimic care să amintească o formă superioară, mai perfecţionată. Există în ele numai capacitatea ca în cursul înmulţirii lor ulterioare să se transforme la întâmplare. Dar survin împrejurări noi, absolut independente de orice predispoziţie „lăuntrică" de evoluţie a formei marsupialelor, care sunt însă de aşa natură încât dintre toate formele de metamorfozare posibile se obţin din marsupiale lemurieni. În forma de marsupial, forma lemurienilor era tot atât de puţin existentă, pe cât de puţin o bilă de biliard, aflată deja în rostogolire, conţine direcţia în care îşi va continua drumul după ce va fi lovită de o altă bilă.

Pentru cei ce erau obişnuiţi cu mentalitatea idealistă, nu prea a fost uşoară înţelegerea acestei noţiuni reformate a evoluţiei. Spiritul deosebit de perspicace şi elevat care a fost *Friederich Theodor Vischer* şi care şi-a absolvit ucenicia la şcoala lui Hegel, mai scria încă în 1874, într-un articol; „Evoluţia este o desfăşurare dintr-un germene care progresează de la o etapă la alta, până când imaginea, care se aflase cuprinsă ca posibilitate în germene, a devenit realitate; însă atunci, oprindu-se, reţine forma dobândită, permanentizând-o. În general, orice noţiune începe să se clatine, dacă tipurile existente de atâtea milenii pe planeta noastră şi mai cu seamă propriul nostru tip uman, ar trebui să-l considerăm încă permanent transformabil. Atunci, gândurilor noastre, ba chiar şi legilor gândirii noastre, sentimentelor noastre, imaginilor ideale ale fanteziei noastre, care nu sunt, în fond, altceva decât nişte copii explicative ale formelor ce le întâlnim în natura cunoscută nouă – tuturor acestor repere statornice de sprijinire a sufletului nostru, nu le vom mai putea acorda încredere. Totul este pus sub semnul întrebării". Şi într-un alt loc al aceluiaşi articol citim: „Pot crede cu greu şi acum, că am primi ochiul de la văz şi urechea de la auz. Importanţa neobişnuită ce i se atribuie selecţiei nu mă luminează nici ea".

Dacă Vischer ar fi fost întrebat dacă-şi imaginează că în hidrogen şi oxigen ar fi cuprinsă în germene o imagine a apei, pentru ca aceasta să se poată forma din cele două elemente, el ar fi răspuns fără ezitare: Nu; nici în oxigen şi nici în hidrogen nu se găseşte nimic din apă; condiţiile producerii acestei substanţe sunt prezente abia în clipa în care oxigenul şi hidrogenul se întâlnesc în anumite situaţii. Trebuie oare să fie altfel când din interacţiunea marsupialelor cu condiţiunile exterioare de existenţă iau naştere lemurienii? De ce ar trebui oare ca lemurienii să fie deja ascunşi ca posibilitate, ca imagine, în marsupiale, pentru a se putea dezvolta din ele? Ceea ce este produs prin evoluţie apare ca ceva nou, fără a fi existat mai înainte într-o formă oarecare.

Cercetători precauţi ai naturii au simţit importanţa noii teorii a adecvării, nu mai puţin decât gânditorii, ca Strauss. Fără îndoială, *Herman Helmholz* aparţine acelor spirite care în deceniile al cincilea şi al şaselea puteau trece drept reprezentanţi ai unor astfel de cercetători precauţi. El subliniază modul minunat în care adecvarea construcţiei şi a structurilor fiinţelor vii se dezvăluie tot mai bogată în faţa ştiinţei în creştere, construcţia şi activităţile făpturilor provoacă de-a dreptul la compararea proceselor vitale cu unele acţiuni umane. Căci acestea sunt singura suită de fenomene care au un caracter asemănător fenomenelor organice. Structurile adecvate din lumea organismelor depăşesc în general, pentru capacitatea noastră de judecată, cu mult ceea ce poate produce inteligenţa umană. Nu este deci de mirare dacă s-a ajuns la ideea atribuirii construcţiei şi activităţii lumii vii unei inteligenţe ce depăşeşte cu mult pe cea umană. „Din această cauză" – spune Helmholtz –, „înaintea lui Darwin se dădeau numai două explicaţii ale adecvării organice, care însă se refereau amândouă la intervenţia unei inteligenţe libere în desfăşurarea proceselor naturii. Fie procesele vitale erau considerate, în conformitate cu teoria vitalistă,

a fi conduse continuu de un suflet al vieţii, fie se recurgea, pentru fiecare specie, la fapta unei inteligenţe supranaturale, prin care trebuia să se fi născut... Teoria lui Darwin conţine un gând creator esenţialmente nou. Ea demonstrează cum adecvarea formării organismelor se poate produce şi fără amestecul unei inteligenţe, prin domnia oarbă a unei legi a naturii. Aceasta este legea eredităţii caracteristicilor individuale de la părinţi la urmaşi; este o lege de mult cunoscută şi recunoscută şi care a avut nevoie numai de o formulare concisă". Helmholtz este de părere că prin principiul selecţiei naturale, realizată în lupta pentru existenţă, a fost realizată o astfel de definire a legii.

Un alt cercetător, care aparţinea nu mai puţin decât Helmholtz grupului celor mai precauţi, *J. Henle*, afirmă într-o conferinţă: „Dacă experienţele de selecţie artificială ar urma să fie aplicate ipotezei Oken-Lamarck, atunci ar trebui arătat cum începe natura pentru a obţine structurile cu ajutorul cărora experimentatorul îşi atinge ţinta. Aceasta este sarcina ce şi-a trasat-o Darwin şi pe care a urmărit-o cu o râvnă şi o perspicacitate demne de admiraţie".

Cel mai mare entuziasm pentru *fapta lui Darwin*, a fost resimţit de materialişti. Ei erau lămuriţi de mult timp că, mai devreme sau mai târziu, va trebui să vină cineva care să lumineze de pe o poziţie filosofică mulţimea de date acumulate într-un domeniu de fapte reale cu ajutorul unui gând conducător. Conform părerii lor, după descoperirea lui Darwin, victoria concepţiei asupra lumii pentru care militaseră ei nu va mai întârzia.

Darwin şi-a abordat sarcina sa ca cercetător al naturii. El s-a menţinut, la început, în limitele unei astfel de cercetări. În cartea lui fundamentală se face numai aluzie la faptul că gândurile sale ar putea arunca o lumină vie asupra problemelor fundamentale ale concepţiei despre lume, asupra relaţiilor omului cu natura. În acest sens, el afirmă: „Văd deschizându-se în viitor un teren deschis pentru cercetări cu mult mai importante. Psihologia se va situa cu certitudine pe ideea fundamentală a necesităţii dobândirii treptate a oricărei forţe şi aptitudini spirituale. Multă lumină se poate răspândi şi asupra originii şi istoriei omului".

După expresia lui Büchner, problema originii omului a devenit, pentru materialişti, de o importanţă capitală. În conferinţele sale, ţinute în anii 1866-1867 la Offenbach, Büchner a spus: „Trebuie oare să aplicăm teoria transformării şi propriului nostru neam, omului sau nouă înşine? Trebuie oare să acceptăm că aceleaşi principii şi reguli, care au chemat la viaţă restul organismelor, ar fi valabile şi pentru propria noastră apariţie şi origine? Sau poate că – în calitatea noastră de stăpâni ai creaţiei – constituim o excepţie?"

Ştiinţele naturii propovăduiau clar că omul nu ar putea constitui o excepţie. Pe baza unor studii de anatomie comparativă precise, cercetătorul englez al naturii *Huxley*, a putut să pronunţe, în 1863, în „Mărturii ale poziţiei omului în natură", fraza: „Compararea critică a tuturor organelor şi a modificărilor lor în cadrul seriei maimuţelor ne duce la unul şi acelaşi rezultat, că deosebirile anatomice care-l desparte pe om de gorilă şi de cimpanzeu nu sunt aşa de mari ca deosebirile care despart maimuţele antropoide de speciile inferioare de maimuţe". În faţa unor astfel de fapte reale, ne-am mai putea oare îndoi că evoluţia naturală, care a produs prin creştere şi reproducere, prin ereditate, variabilitate a formelor şi, prin lupta pentru existenţă, seria de fiinţe organice până sus la maimuţe, l-a creat până la urmă pe aceeaşi cale şi pe om?

Concepţia fundamentală a pătruns tot mai adânc în cursul secolului în inventarul cunoştinţelor din domeniul ştiinţelor naturale, de care era pătruns Goethe – desigur, *în felul său*, – din cauza cărora el s-a străduit din toate puterile să corecteze părerea contemporanilor săi cum că în maxilarul superior al omului ar lipsi un aşa numit os intermaxilar. Se credea că toate animalele au acest os, numai omul nu. Şi acest fapt se considera a fi dovada că omul se deosebeşte pe plan anatomic de animale; că, prin planul său structural, omul ar fi fost gândit altfel. Modul de a gândi conform cu natura, al lui Goethe, i-a impus ca, în vederea înlăturării acestei erori să întreprindă cercetări anatomice foarte amănunţite. Şi când cercetările sale au fost încununate de succes, pătruns de sentimentul deplin al importanţei descoperirii sale pentru cunoaşterea naturii, Goethe i-a scris lui Herder: „Am comparat craniul uman şi cel animal, am găsit urma şi iată, am descoperit-o! Te rog însă ca nu cumva să te trădezi, căci descoperirea trebuie păstrată deocamdată secretă. Trebuie să te bucure şi pe tine din toată inima; căci este ca o piatră de construcţie finală a omului, care nu lipseşte, ci există şi ea! Însă cum!"

Sub influenţa unor astfel de reprezentări, marea problemă a concepţiei despre lume cu privire la relaţia omului cu el însuşi şi cu lumea exterioară s-a transformat în sarcina de a demonstra, cu mijloacele ştiinţelor naturii, care sunt procesele reale care au condus în decursul evoluţiei la formarea omului. Prin aceasta s-a produs o modificare a punctului de vedere pe baza căruia se încerca explicarea fenomenelor naturii. Atâta timp cât în fiecare organism, inclusiv în cel uman, se vedea realizat un plan structural adecvat, în cazul explicării fiinţelor trebuia avut în vedere acest scop. Trebuia să se ţină seama de faptul că, în embrion, organismul viitor este cuprins în structuri. Extins asupra întregului Univers, aceasta însemna că îşi va îndeplini cel mai bine sarcina acea explicaţie a lumii care va arăta modul în care, aflată pe treptele ei timpurii de evoluţie, natura se pregăteşte să realizeze treptele ulterioare, şi cum, ajunsă pe culme, să-l creeze şi pe om.

Ideea modernă a evoluţiei a respins orice înclinaţie a cunoaşterii de a vedea reprezentate, în stadiile anterioare, stadiile de mai târziu. Pentru ea, ulteriorul nu este cuprins în nici un fel în anterior. Dimpotrivă în ea s-a înrădăcinat tot mai mult principiul căutării a ceea ce a fost anterior în stadiul ulterior. Această teză a alcătuit o parte componentă a principiului eredităţii. Se poate vorbi de-a dreptul despre o înverşunare a direcţiei necesităţii explicării. Importantă a devenit această inversare pentru desăvârşirea ideii despre dezvoltarea indivizilor organici izolaţi, de la ou până la stadiul matur, pentru aşa numita istorie a embrionului (ontogenie). În loc de a se ţine seama că, în embrion, organele de mai târziu sunt pregătite, s-a căutat să se compare formele pe care le adopta un organism, în decursul dezvoltării sale individuale de la ou până la completa maturitate, cu alte forme de organisme. Deja *Lorenz Oken* a urmărit o astfel de pistă. În cel de al patrulea volum al operei sale „Istoria generală a naturii pentru toate nivelele", el afirma, la pag. 468: „Prin cercetările mele de fiziologie am ajuns cu mai mulţi ani în urmă la părerea că etapele de dezvoltare ale puişorului de găină în ou au asemănări frapante cu diferite clase de animale, astfel încât la început posedă oarecum numai organe ale infuzorilor, apoi, treptat, pe cele ale polipilor, meduzelor, scoicilor, melcilor etc. Ulterior a trebuit să iau în considerare în sens invers şi diferitele clase de animale, ca trepte de dezvoltare care prezentau un „paralelism" cu cele ale puişorului. Această concepţie asupra naturii a necesitat cea mai atentă comparare a acelor organe care se adaugă celor anterioare în fiecare clasă superioară de animale, şi la fel şi a celorlalte care se dezvoltă treptat în puişor, în timpul clocitului. Desigur, un paralelism desăvârşit nu poate fi stabilit prea uşor într-o chestiune aşa de dificilă şi încă prea puţin cercetată. Însă a dovedi existenţa acestui paralelism nu este dificil, căci ni se dezvăluie cât se poate de clar prin metamorfoza insectelor, care nu este nimic altceva decât o dezvoltare în faţa ochilor noştri a formelor juvenile, care se desfăşoară în afara oului, şi anume aşa de încet încât putem observa şi cerceta pe îndelete fiecare etapă embrionară". Oken compară stările de transformare ale insectelor cu alte animale şi găseşte că omizile prezintă cele mai mari asemănări cu viermii, în timp ce crisalidele se aseamănă cu racii. Din astfel de asemănări, gânditorul genial conchide că: „Este în afară de orice îndoială că în acest caz există o asemănare şocantă, care justifică acceptarea ideii că istoria dezvoltării care are loc în ou nu este altceva decât o repetare a istoriei creării claselor de animale". Exista în natura acestui bărbat spiritual posibilitatea de a intui o idee măreaţă printr-o inspiraţie fericită de moment. Pentru o astfel de intuire, el nu avea nici măcar nevoie de cunoaşterea faptelor reale corespunzătoare. Dar există şi în natura unor astfel de idei intuite faptul că ele nu produc o impresie prea puternică asupra celui ce lucrează în domeniul ştiinţei. Oken s-a ivit strălucitor ca o cometă pe cerul concepţiei germane despre lume. El a radiat multă lumină. El a dat noţiuni conducătoare în cele mai diferite domenii ale ştiinţei dintr-un mare tezaur de idei. Însă modul în care îşi orânduia legăturile dintre faptele reale avea adesea un caracter forţat. El îşi îndrepta atenţia şi efortul exclusiv asupra punctului final al expunerilor sale. Acesta a fost şi

cazul cu sus-numita lege a repetării unor forme animale, în dezvoltarea embrionară a altora.

În opoziţie cu Oken, *Carl Ernst von Baer* se ţinea, pe cât posibil, cu stricteţe de faptele reale când în 1828, în: „Istoria evoluţiei animalelor", a vorbit despre ceea ce l-a condus pe Oken la ideea sa „Embrionii mamiferelor, păsărilor, şopârlelor şi şerpilor – probabil şi ale broaştelor ţestoase – sunt, la începutul dezvoltării lor, extraordinar de asemănători între ei, atât ca întreg, cât şi în ce priveşte dezvoltarea diferitelor părţi; aceşti embrioni se aseamănă atât de mult între ei, încât de multe ori pot fi deosebiţi numai după dimensiunile lor. Eu am doi embrioni mici, conservaţi într-un borcan cu alcool, cărora am omis să le notez numele; şi iată că acum nu sunt în stare să determin cărei clase aparţin. Ei pot fi şopârle, păsări sau mamifere foarte tinere. Atât este de concordantă formarea capului şi trunchiului ambilor embrioni. Însă le lipsesc încă extremităţile. Dar chiar dacă ar fi şi ele prezente tot nu ne-ar spune nimic, pentru că picioarele şopârlelor şi mamiferelor, aripile şi picioarele păsărilor precum şi mâinile şi picioarele oamenilor se dezvoltă din aceeaşi formă fundamentală".

Astfel de amănunte ale istoriei embrionului, trebuiau să trezească cel mai viu interes acelor gânditori a căror convingeri îi înclinau spre darwinism. Căci Darwin a demonstrat posibilitatea ca formele organice să se transforme, precum şi că, pe calea transformărilor, speciile de astăzi ar descinde numai din câteva sau poate că numai *dintr-o singură* formă primordială. Acum imensa varietate a fiinţelor vii se prezintă în primele lor stadii de dezvoltare atât de asemănătoare, încât nu pot sau abia pot fi deosebite între ele. Amândouă aceste idei, cea a asemănării formelor embrionare precum şi aceea a descendenţei, au fost legate organic de *Fritz Müller* într-o scriere bogată în idei, „Pentru Darwin", din 1864. Müller este una dintre acele personalităţi de înaltă spiritualitate, al căror suflet are o nevoie stringentă de o concepţie asupra lumii conformă cu natura pentru respiraţia lor spirituală. El resimţea satisfacţie în legătură cu propriile sale acţiuni numai când, faţă de motivele acţiunilor sale, putea avea sentimentul că sunt la fel de necesare ca şi o forţă a naturii. În anul 1852, Müller s-a mutat în Brazilia. Timp de doisprezece ani, el a activat ca profesor de gimnaziu la Desterro (pe insula Sfânta Caterina, nu departe de ţărmul Braziliei). În 1867 a trebuit să renunţe şi la acest post. Omul concepţiei noi asupra lumii a trebuit să cedeze în faţa presiunilor reacţiunii, care, sub influenţa iezuiţilor, a pus stăpânire pe postul său de profesor. Ernst Haeckel a descris, în „Revista pentru ştiinţele naturii din Jena" (vol. XXXI, N.F. XXIV, 1897), viaţa şi opera lui Fritz Müller, care fusese caracterizat de Darwin drept „Rege al cercetătorilor". Dintr-o bogăţie de observaţii făcute de Müller s-a născut micuţa, dar importanta scriere „Pentru Darwin". În aceasta este tratată o singură grupă de forme organice, racii, în spiritul despre care Fritz Müller credea că ar trebui să rezulte din concepţia lui Darwin. Müller a demonstrat că formele de raci, foarte diferite între ele la maturitate, sunt absolut identice la ieşirea lor din ou. Dacă se admite că, în sensul legii darwiniene a descendenţei, formele de raci s-au dezvoltat dintr-o formă primordială, şi admiţând că asemănarea acestor animale în stadiile juvenile este o consecinţă a eredităţii formei strămoşeşti comune, ajungem la reunirea ideilor lui Darwin cu cele ale lui Oken despre repetarea istoriei creării claselor de animale în dezvoltarea formelor animale izolate. Această reunire a ideilor lui Darwin şi Oken, a făcut-o şi Fritz Müller. Prin aceasta, el a creat anumite legături dintre formele timpurii ale unei clase de animale cu formele care au rezultat mai târziu din ele, prin transformare. Faptul că forma unor strămoşi ai unei fiinţe de astăzi a avut un anumit aspect, a făcut ca fiinţa care trăieşte în prezent să aibă în decursul evoluţiei sale cutare sau cutare aspect într-unul din stadiile sale de dezvoltare. Strămoşii unor organisme pot fi recunoscuţi după formele embrionare ale acestora, iar calitatea strămoşilor determină caracterele germenilor. Istoria grupului şi istoria embrionului (filogenia şi ontogenia) se leagă în cartea lui Fritz Müller, ca relaţie cauză-efect. Prin aceasta, în direcţia ideilor darwiniene a intervenit o trăsătură nouă. Acest lucru nu-şi pierde din importanţă chiar dacă cercetările lui Müller asupra racilor au fost modificate de studiile ulterioare ale lui *Arnold Lang*.

Trecuseră abia patru ani de la apariţia lucrării lui Darwin, „Originea speciilor", când a fost publicată scrierea lui Müller în apărarea şi confirmarea concepţiei lui Darwin. El arătase, prin cercetările sale concentrate asupra unei singure clase de animale, cum ar trebui să se lucreze în spiritul noilor idei. Şapte ani după apariţia „originii speciilor", în anul 1866, se tipărea deja o carte pătrunsă pe de-a-ntregul de noul spirit, care, de pe o poziţie înaltă, lumina, cu ajutorul ideilor darwinismului, conexiunile fenomenelor vieţii; este vorba de „Morfologia generală a organismelor", scrisă de *Ernst Haeckel*. Fiecare pagină a acestei cărţi trădează marele scop de a executa, pe baza noilor gânduri, un tur de orizont asupra totalităţii fenomenelor naturii. Haeckel căuta obţinerea unei concepţii noi asupra lumii, plecând de la darwinism.

Haeckel se străduia să servească noua concepţie asupra lumii în două direcţii: el a îmbogăţit neîntrerupt cunoaşterea faptelor reale, care oferă explicarea interacţiunilor dintre fiinţele şi forţele naturii; el a extras cu o consecvenţă de fier, din aceste fapte reale, ideile care trebuie să satisfacă necesităţile umane de explicare. Haeckel avea convingerea de nestrămutat că omul poate obţine, din aceste fapte reale şi idei, satisfacerea deplină a tuturor necesităţilor sale psihice. Aşa cum îi era lui Goethe clar în felul său, la fel îi erau de clare şi lui Haeckel în felul său, că natura „acţionează după legi veşnice, necesare şi ca atare divine; că Divinitatea însăşi n-ar putea să le modifice". Şi pentru că acest lucru îi este clar, el îşi venerează Dumnezeul în legile veşnice şi necesare ale naturii şi în substanţele asupra cărora acţionează aceste legi. După cum, conform concepţiei sale, raţiunea este satisfăcută de armonia legilor naturii în mod necesar interdependente, la fel se ofereau şi inimilor sensibile, sufletului predispus pentru etică şi religie, ceea ce îi este necesar pentru a-şi potoli setea. În piatra atrasă de Pământ, care cade, se exprimă aceeaşi divinitate ca şi în floarea plantei sau în spiritul uman care îl plăsmuieşte dramatic pe „Wilhelm Tell".

Din activitatea lui Ernst Haeckel reiese cu claritate cât de greşit este să se creadă că, prin pătrunderea raţională în acţiunea naturii, prin cercetarea legilor ei, se distruge sentimentul pentru minunatele frumuseţi ale naturii. Explicării raţionale a naturii i s-a contestat capacitatea satisfacerii necesităţilor sufleteşti. Se poate afirma că oriunde ar fi vătămată lumea sufletească a omului prin cunoaşterea naturii, faptul nu ţine de această cunoaştere, ci de omul ale cărui sentimente se mişcă într-o direcţie greşită. Cel ce urmăreşte fără idei preconcepute căile unui cercetător al naturii cum este Haeckel, va simţi cum îi bate inima mai puternic la fiecare pas făcut în aprofundarea cunoaşterii naturii. Dezmembrarea anatomică, cercetarea microscopică, nu-i va distruge omului frumuseţea naturii, ci dimpotrivă, îi va dezvălui nenumărate splendori noi. Este neîndoios că în timpul nostru există o luptă între intelect şi fantezie, între reflexie şi intuiţie. *Ellen Key*, eseista plină de spirit, are fără îndoială dreptate când vede în această luptă, una dintre cele mai importante fenomene ale timpului actual. Cel ce, asemenea lui Ernst Haeckel, forează adânc în puţul faptelor reale şi se înalţă apoi îndrăzneţ, cu gândurile ce rezultă din aceste fapte reale, până pe culmile cunoaşterii umane, nu poate găsi decât în explicarea naturii forţa conciliatoare „între ambii concurenţi, încă la fel de tari, între reflexie şi intuiţie, care se îngenunchează reciproc". (Ellen Key: „Eseuri", Berlin, 1899). Aproape în acelaşi timp cu publicarea de către Haeckel a concepţiei sale despre lume, rezultată din cunoaşterea naturii expusă, cu onestitatea lui nereţinută, în cartea lui, „Enigmele Lumii" (1899), el a început să editeze în fascicule şi „Formele artistice din natură", în care oferă imagini din nesecata bogăţie a formelor splendide ce le creează natura din sânul ei şi care, prin frumuseţea şi diversitatea lor, depăşesc cu mult „toate formele artistice create de om". Acelaşi bărbat ce ne călăuzeşte raţiunea în legitatea naturii ne îndreaptă şi fantezia spre frumuseţea naturii.

Necesitatea creării unui contact nemijlocit între marile întrebări ale concepţiei asupra lumii şi diferitele cercetări ştiinţifice l-a călăuzit pe Haeckel la una din acele fapte despre care Goethe afirma că ar caracteriza punctele expresive prin care natura oferă benevol şi ne prezintă ideile fundamentale necesare înţelegerii ei. Acest fapt i s-a oferit lui Haeckel prin cercetarea ce a întreprins-o pentru a vedea măsura în care vechiul gând al lui Oken – aplicat de Fritz Müller crustaceelor, – ar putea fi făcut rodnic în legătură şi cu întregul regn animal. La toate animalele – cu excepţia protozoarelor, alcătuite tot timpul vieţii lor dintr-o singură celulă –, din ovulul cu care fiinţa îşi începe dezvoltarea ei embrionară se formează un corp în formă de cupă sau de ulcior, aşa numita gastrulă. Acest germene în formă de cupă este o formă animală prin care trec absolut toate animalele, de la bureţi până sus, la om. Această formă are numai membrană, gură şi stomac. Există însă şi unele animale inferioare, numite celenterate, care posedă în tot cursul vieţii numai aceste organe, care se aseamănă deci cu germenul cu

unele animale inferioare, numite celenterate, care posedă în toţi cazurile viaţă numai acestei organe, care se deosebeşte doar ca germenul cu formă de cupă (gastrula). Această faptă a fost interpretată de Haeckel în sensul teoriei evoluţiei. Forma de gastrulă este o moştenire pe care animalele au primit-o de la forma strămoşului lor comun. A existat cândva o specie de animale, dispărută probabil cu milioane de ani în urmă, Gastraea, care era construită asemănător zoofitelor inferioare de astăzi: bureţi, polipi etc. Din această specie animală s-a dezvoltat întreaga varietate de forme actuale, de la polipi şi bureţi până la oameni: Toate animalele repetă, pe parcursul istoriei lor embrionare, această formă primordială a lor.

În acest fel, fusese dobândită o idee de o incomensurabilă însemnătate. Era trasată calea de legătură de la simplu la compus, la perfecţiune în lumea organismelor. O formă animală simplă se dezvoltă în anumite împrejurări. Unul sau mai mulţi indivizi având această formă se transformă, ca înfăţişare şi organizare, în funcţie de condiţiunile de viaţă în care ajung. Ceea ce a luat naştere prin transformare este transmis pe cale ereditară urmaşilor. În felul acesta găsim deja două forme: cea veche, care a rămas pe prima treaptă a dezvoltării, şi cea nouă. Ambele forme se pot dezvolta mai departe în diferite direcţii şi atingând diferite grade de perfecţionare. După perioade lungi de timp, datorită transmiterii ereditare a caracterelor la formele noi, apărute pe calea adaptării la condiţiile de viaţă, se constată existenţa unei multitudini de specii noi.

Pentru Haeckel, acesta este modul în care se leagă ceea ce se întâmplă astăzi cu ceea ce a avut loc în timpuri imemoriale. Dacă vrem să explicăm un organ al unui animal actual, trebuie să privim retrospectiv la strămoşii săi, care şi-au format organul respectiv în împrejurările ambientale în care au trăit. Ceea ce s-a produs în timpuri de demult din cauze naturale a fost transmis până astăzi, pe cale ereditară. În istoria unui grup animal se lămureşte evoluţia individului. În evoluţia seminţiei (filogenie), rezidă, aşadar, cauzele evoluţiei individului (ontogenie). Haeckel exprimă acest lucru în legea sa biogenetică fundamentală spunând că: „Ontogeneza scurtă, sau evoluţia individului, este o repetare rapidă şi concisă a filogeniei lungi sau a evoluţiei speciei".

Prin aceasta, din domeniul organicului a fost îndepărtată orice explicare a anumitor scopuri, orice teleologie în sensul vechi. Nu se mai caută scopul unui organ, ci cauzele dezvoltării sale; o formă oarecare nu mai indică ţelul spre care tinde, ci originea care i-a dat naştere. Modul de explicare al organicului a devenit identic cu cel al anorganicului. Apa nu mai este considerată a fi ţelul oxigenului şi nici omul nu mai este considerat a fi scopul creaţiei. Se investighează originea, cauza efectivă a fiinţelor. Modul dualist de contemplare, care susţinea că anorganicul şi organicul trebuie explicate după două principii diferite, se transformă într-un mod monist de reprezentare, un monism care nu are decât un singur mod unitar de explicare pentru întreaga natură.

Haeckel arată cu ajutorul unor cuvinte importante că, prin descoperirea lui, a fost găsită calea pe care orice dualism, în sensul de mai sus, trebuie să fie depăşit. „Filogenia este cauza mecanică a ontogeniei". Prin această propoziţie este caracterizată clar concepţia noastră principial monistă, a evoluţiei organice, şi de adevărul acestei teze fundamentale depinde în primul rând adevărul teoriei Gastrae-ei. Fiecare cercetător al naturii va trebui să se declare în viitor pentru sau împotriva acestei teze fundamentale, cercetător care, prin biogenie, nu se mai mulţumeşte numai cu simpla admirare a fenomenelor uimitoare, ci care tinde, dincolo de ele, spre înţelegerea semnificaţiei lor. Prin această frază este caracterizată totodată şi prăpastia de netrecut care desparte vechea morfologie teleologică şi dualistă de cea nouă, monistă şi mecanică. Dacă funcţiile fiziologice ale eredităţii şi adaptabilităţii sunt dovedite a fi singurele cauze ale apariţiei formelor organice, atunci se elimină din domeniul biogenezei totodată orice fel de concepţie teleologică, de mentalitate metafizică; opoziţia pronunţată dintre aceste două principii conducătoare este demonstrată în mod clar prin aceasta. Ori există o legătură directă, cauzală între ontogenie şi filogenie, ori nu există. Ontogeneza este un extract rezumativ al filogenezei sau nu este aceasta. Între aceste două ipoteze nu poate exista o a treia. Ori epigeneză şi descendenţă, ori preformare şi creaţie". Haeckel este o personalitate filozofică. Din această cauză, de îndată ce a preluat în sine concepţia darwiniană, s-a şi pus imediat cu întreaga lui energie în slujba apărării concluziilor finale ce rezultă din această concepţie în legătură cu originea omului. El nu se putea mulţumi să indice ca Darwin, cu timiditate, această „Problemă a tuturor problemelor". Din punct de vedere anatomic şi fiziologic, omul nu se deosebeşte de animalele superioare. Ca urmare, trebuie să i se atribuie o origine comună cu acestea. Cu un curaj extraordinar, Haeckel a intervenit imediat în favoarea acestei păreri şi a tuturor consecinţelor ei cu privire la concepţia asupra lumii. Pentru el era în afară de orice îndoială că de acum încolo manifestările supreme ale vieţii omului, faptele spiritului, urmează a fi considerate din acelaşi punct de vedere ca şi activităţile celor mai simple făpturi vii. Observarea animalelor celor mai simple, a protozoarelor (infuzori şi rizopode), l-au învăţat că şi aceste organisme posedă un suflet. Prin mişcările lor, sugerând existenţa unei simţiri, el a identificat manifestări ale vieţii care trebuiau numai să fie amplificate, desăvârşite, pentru a deveni complicatele acţiuni raţionale şi voliţionale ale omului.

Ce paşi a făcut oare natura pentru ca Gastraea, celenteratul primordial care a trăit acum multe milioane de ani, să ajungă la treapta de om? Aceasta a fost întrebarea cuprinzătoare pe care şi-a pus-o Haeckel. Răspunsul l-a dat în lucrarea sa „Antropogenia" apărută în 1874, în care tratează, în partea întâi, istoria embrionară a omului, iar în partea a doua filogenia acestuia. Punct cu punct a fost arătat cum în filogenie se află cauzele evoluţiei embrionare. În acest fel, poziţia omului în natură a fost determinată după principiile doctrinei evoluţioniste. Pentru opere, ca „Antropogenia" lui Haeckel, ne este permis să aplicăm cuvintele pe care marele anatomist *Karl Gegenbaur* le-a scris în cartea sa „Anatomia comparată" (ediţia a doua, 1870), prin care consideră că darwinismul, ca teorie, reprimeşte din abundenţă de la ştiinţă ceea ce i-a dăruit acesteia ca metodă: claritate şi certitudine. O dată cu metoda darwiniană, pentru Haeckel, i-a fost dăruită ştiinţei şi teoria originii omului.

Ceea ce a fost făptuit în acest fel, poate fi apreciat în toată amploarea numai dacă luăm în considerare opoziţia cu care a fost primită, de către partizanii concepţiilor idealiste asupra lumii, aplicarea cuprinzătoare, de către Haeckel, a principiilor fundamentale darwiniene. Pentru aceasta nici nu trebuie să ne referim la cei care, printr-o credinţă oarbă în părerile adoptate prin tradiţie, se ridicau împotriva „Teoriei provenienţei din maimuţă", sau la cei care cred că orice moralitate mai înaltă, mai subtilă, ar fi primejduită, dacă oamenii nu vor mai fi de părere că au o „origine mai înaltă, mai pură". Ne putem limita la cei care erau absolut înclinaţi să preia în ei adevăruri noi. Dar şi acestora le era greu să se regăsească în acest adevăr nou. Ei se întrebau: Nu negăm noi oare gândirea noastră raţională, dacă nu mai căutăm originea ei într-o raţiune universală generală situată deasupra noastră, ci în regnul animal, dedesubtul nostru? Astfel de gânditori indicau, cu multă sârguinţă, punctele prin care concepţia lui Haeckel părea încă neconfirmată prin anumite fapte. Şi astfel de oponenţi aveau aliaţi foarte puternici într-un număr de cercetători ai naturii care, dintr-un ciudat sentiment de părtinire, îşi foloseau cunoştinţele lor reale pentru a sublinia fără încetare zonele în care experienţa dobândită era încă insuficientă pentru a permite tragerea concluziilor lui Haeckel. Reprezentantul tipic, şi totodată cel mai impresionant, al acestui punct de vedere al cercetătorilor naturalişti este *Rudolf Virchow*. Antagonismul dintre Haeckel şi Virchow ar putea fi caracterizat cam aşa: Haeckel se încrede în consecvenţa lăuntrică a naturii, despre care Goethe zicea că oferă o consolare pentru inconsecvenţa oamenilor – şi îşi spunea: Dacă în anumite cazuri un principiu al naturii s-a dovedit a fi just, însă ne lipseşte experienţa necesară pentru demonstrarea justeţii sale şi în alte cazuri, aceasta nu este totuşi un temei pentru a pune cătuşe progresului cunoaşterii noastre; ceea ce experienţa ne refuză încă astăzi, ne poate fi dăruit mâine. Virchow este de altă părere. Pe cât posibil, el îi refuză unui principiu cuprinzător să câştige teren. El pare a crede că unui astfel de principiu nu i se pot ridica suficiente obstacole. Antagonismul dintre aceste două spirite s-a ascuţit mult cu ocazia celei de a cincizecia conferinţe a medicilor şi cercetătorilor germani ai naturii, în septembrie 1877. Haeckel a ţinut cu acest prilej o prelegere despre: „Teoria evolutivă actuală în raport cu ansamblul ştiinţei".

În anul 1894, Virchow s-a văzut silit să spună: „Prin speculaţii, s-a ajuns la adoptarea teoriei descendenţei din maimuţă; s-ar fi putut formula tot aşa de bine şi o teorie a descendenţei omului din elefanţi sau ovine". Virchow pretinde dovezi incontestabile pentru această concepţie. Însă de îndată ce apare ceva ce se dovedeşte a fi o verigă în lanţul argumentării, Virchow încearcă să-i bagatelizeze valoarea prin orice mijloace.

O astfel de verigă în lanţul dovezilor o formează resturile de oseminte descoperite în anul 1894 în Java de *Eugen Dubois*. Vestigiile constau dintr-o calotă craniană, un femur şi câţiva dinţi. În legătură cu această descoperire, la Congresul din Leyden al zoologilor a avut loc o discuţie interesantă. Dintr-un număr de doisprezece zoologi prezenţi, trei au fost de părerea că resturile ar proveni de la o maimuţă, alţi trei au fost de părere că ar proveni de la un om; însă şase au considerat că osemintele ar fi aparţinut unei forme intermediare între om şi maimuţe. Dubois a demonstrat în mod convingător în ce relaţie s-ar afla fiinţa ale cărei resturi erau examinate, pe de o parte cu maimuţele actuale, iar de altă parte cu omul actual. Teoria evoluţionistă naturalist ştiinţifică trebuie să ia în considerare mai cu seamă astfel de forme intermediare. Ele umple golurile care există între numeroasele forme ale organismelor. Fiecare astfel de formă intermediară furnizează o dovadă nouă în favoarea tezei înrudirii a tot ce este viu. Virchow s-a opus părerii că resturile de oseminte ar proveni de la o astfel de formă intermediară. Mai întâi a declarat că porţiunea de craniu ar proveni de la o maimuţă, pe când femurul i-ar fi aparţinut unui om. Paleontologi specialişti s-au declarat hotărât, după examinarea conştiincioasă a documentelor încheiate cu ocazia descoperirii osemintelor, pentru apartenenţa acestora la o singură fiinţă. Virchow a încercat să-şi susţină părerea provenienţei exclusiv umane a femurului, prin aceea că o proliferare osoasă prezentă pe femur ar dovedi că fiinţa respectivă ar fi suferit de o boală care ar putea fi vindecată numai printr-o îngrijire umană atentă. Împotriva acestei opinii s-a pronunţat paleontologul *Marsch*, spunând că astfel de proliferări osoase se întâlnesc şi la maimuţe sălbatice. O altă afirmaţie a lui Virchow, conform căreia strangularea profundă dintre marginea superioară a orbitelor şi calota craniană a presupusei fiinţe intermediare ar pleda pentru natura sa de maimuţă, a fost contrazisă de cercetătorul naturii *Nehring*, care a afirmat că aceeaşi formaţie s-ar găsi şi la un craniu uman de la Santos din Brazilia. Aceste obiecţii ale lui Virchow proveneau din aceiaşi mentalitate care l-a determinat să afirme că vestitele cranii de la Neanderthal, Spy etc., ar reprezenta formaţii patologice, anormale, în timp ce tovarăşii de convingeri ai lui Haeckel le considerau a fi forme intermediare între maimuţe şi om.

Haeckel nu s-a lăsat clintit în încrederea ce o avea în modul său de reprezentare prin nici un fel de obiecţii. El tratează ştiinţa în continuare de pe poziţia punctelor de vedere dobândite şi acţionează, prin expunerea populară a concepţiei sale asupra naturii, asupra conştienţei publice. În „Filogenia sistematică – schiţă a unui sistem natural al organismelor pe baza filogeniei" (1894-1896), el a căutat să prezinte înrudirile naturale ale organismelor într-un mod strict ştiinţific. În „Istoria creaţiei naturale", care a fost reeditată de unsprezece ori între 1868 şi 1908, el a oferit o explicaţie pe înţelesul tuturor a concepţiilor sale. În studiile, sale redactate pe înţelesul tuturor, despre filosofia monistă cuprinse în „Enigme ale lumii", el a prezentat în 1899 o privire de ansamblu asupra ideilor sale de filosofia naturii, expunând fără rezerve consecinţele ideilor sale fundamentale în toate direcţiile. Între toate aceste lucrări, el a publicat şi studii asupra celor mai diferite cercetări speciale, ţinând seama tot timpul, în egală măsură, atât de principiile filosofice cât şi de cunoştinţele ştiinţifice de detaliu.

Lumina care provine din concepţia monistă asupra lumii este, după convingerea lui Haeckel, ceea ce „împrăştie norii grei ai ignoranţei şi superstiţiei, care întindeau până acum o beznă de nepătruns asupra celei mai importante dintre problemele cunoaşterii, şi anume asupra problemei originii omului, a adevăratei sale esenţe şi a poziţiei sale în natură". În acest fel s-a exprimat el în cuvântarea ce a ţinut-o la 26.08.1898 cu ocazia celui de al patrulea Congres internaţional de zoologie din Cambridge, cu titlul: „Despre actualele noastre cunoştinţe în legătură cu originea omului". Modul în care concepţia lui asupra lumii constituie o legătură între religie şi ştiinţă a fost expus de Haeckel în modul cel mai clar în scrierea lui: „Monismul ca legătură între religie şi ştiinţă. Mărturisirea de credinţă a unui cercetător al naturii", apărută în 1892.

Dacă-l comparăm pe Haeckel cu Hegel, rezultă clar deosebirea intereselor concepţiilor despre lume în ambele jumătăţi ale secolului al nouăsprezecelea. Hegel vieţuieşte scufundat cu totul în idee, luând din lumea faptelor reale numai atât cât îi este necesar pentru a ilustra imaginea lumii sale ideale. Haeckel este înrădăcinat cu toate fibrele existenţei sale în lumea faptelor reale, extrăgând din aceasta numai suma de idei la care îl împing acestea. Hegel se străduieşte în permanenţă să arate cum toate fiinţele tind să-şi atingă în spiritul uman culmea devenirii lor; Haeckel este permanent preocupat să demonstreze cum cele mai complicate formaţiuni umane fac trimitere la cele mai simple obârşii ale existenţei. Hegel explică natura prin spirit; Haeckel derivă spiritul din natură. Acesta este motivul pentru care se poate vorbi despre o inversare a sensului gândirii în cursul secolului al nouăsprezecelea. În cadrul vieţii spirituale germane, această inversare a fost introdusă de Strauss, Fereurbach şi alţii; direcţia nouă a descoperit în materialism o expresie provizorie extremă, strict ştiinţifică metodic, potrivit lumii gândurilor lui Haeckel. Căci importanţa lui Haeckel constă în pătrunderea întregii sale activităţi de cercetare cu un spirit profund filozofic. El nu urmărea dobândirea unor rezultate care, din motive oarecare, sunt puse ca ţeluri ale concepţiei asupra lumii sau ale cugetării filosofice; însă procedeul lui este filosofic. La el, ştiinţa se prezintă nemijlocit având caracteristica unei concepţii asupra lumii. Întregul mod în care contempla lucrurile l-au predestinat să fie un propagator al monismului celui mai intransigent. El priveşte spiritul şi natura cu aceeaşi dragoste. Din această cauză, el mai putea găsi spiritul şi în fiinţele cele mai simple. El merge chiar mai departe, căutând urmele prezenţei spiritului în particulele anorganice. „Fiecare atom – spune el – posedă o sumă inerentă de forţă şi este, în acest sens, însufleţit. Fără acceptarea existenţei unui suflet atomic, cele mai simple şi generale fenomene chimice rămân inexplicabile. Plăcerea şi neplăcerea, dorinţa şi repulsia, atracţia şi respingerea trebuie să le fie comune tuturor maselor atomice; căci mişcările atomilor care trebuie să aibă loc la formarea şi descompunerea oricărei combinaţii chimice pot fi explicate numai dacă li se atribuie simţire şi voinţă şi, în fond, numai pe aceste însuşiri se întemeiază învăţătura chimică, general acceptată, a afinităţilor elective". Aşa cum urmăreşte Haeckel spiritul până în atom, tot aşa urmăreşte şi desfăşurarea pur mecanic-materială până în cele mai sublime realizări ale spiritului. „Spiritul şi sufletul omului nu sunt altceva decât forţele legate inseparabil de substratul material al corpului nostru. După cum forţa de mişcare a cărnii noastre este legată de elementele de formă ale muşchilor, la fel este legată şi forţa cugetătoare a spiritului nostru de elementele de formă ale creierului. Forţele noastre spirituale sunt funcţiuni ale acestor părţi ale corpului, după cum fiecare forţă este funcţia unui corp material".

Acest mod de reprezentare nu trebuie însă confundat cu acela care, într-un mod mistic şi neclar, imaginează existenţa sufletelor în fiinţele naturii, afirmând totodată că sunt mai mult sau mai puţin asemănătoare cu sufletele umane. Haeckel este un oponent declarat al unei astfel de concepţii asupra lumii care transpune însuşirile şi activităţile omului în lumea exterioară. Condamnarea din partea lui a umanizării naturii, a aşa numitului antropomorfism, a fost exprimată de Haeckel în repetate rânduri, cu o claritate care nu permite înţelegeri greşite. Când Haeckel atribuie însuşiri sufleteşti masei anorganice sau organismelor celor mai simple, el nu se referă în acest mod la nimic mai mult decât la suma manifestărilor de forţă, pe care acestea le prezintă. El respectă cu stricteţe faptele reale. Pentru Haeckel simţirea şi voinţa atomului nu reprezintă forţe psihice mistice, căci ele se epuizează prin ceea ce noi conştientizăm ca atracţie şi respingere. El nu vrea să spună că atracţia şi respingerea ar fi de fapt simţire şi voinţă, ci că, pe treapta cea mai inferioară, ele reprezintă ceea ce sunt simţirea şi voinţa pe o treaptă superioară a evoluţiei. Evoluţia nu este o simplă dezvoltare a treptelor superioare ale spiritului din treptele inferioare, în care ele se află deja ascunse, ci o urcare adevărată spre formaţiuni noi, o creştere a atracţiei şi respingerii la simţire şi voinţă. Această concepţie fundamentală a lui Haeckel corespunde într-un anumit sens cu cea a lui Goethe, care se exprimă cu privire la aceasta prin cuvintele: împlinirea concepţiei sale asupra naturii i-a fost dăruită prin cunoaşterea celor „două mari roţi care pun natura în mişcare", a polarităţii şi a intensificării, „polaritatea aparţinând materiei, în măsura în care o gândim în mod material, iar intensificarea în timp ce o gândim în mod

spiritual; polaritatea este cuprinsă în neîncetata atracţie şi respingere, iar intensificarea într-o înălţare printr-o continuă strădanie. Însă pentru că materia nu există nicicând fără spirit, după cum nici spiritul nu poate exista şi acţiona nicicând fără materie, materia se poate intensifica, iar spiritului nu i se poate lua proprietatea de a atrage şi de a respinge".

Adeptul unei astfel de concepţii asupra lumii se mulţumeşte să deducă lucrurile şi procesele cu adevărat existente în lume, unele dintr-altele. Concepţiile idealiste asupra lumii au nevoie, pentru a deduce un lucru sau proces, de fiinţe spirituale ce nu pot fi aflate în lăuntrul domeniului realităţii. Haeckel deduce forma gastrulei, care apare în cursul dezvoltării animale, dintr-un organism care a existat realmente odinioară. Un idealist caută forţe ideale sub a căror influenţă, embrionul aflat în curs de dezvoltare devine o gastrulă. Monismul lui Haeckel extrage din lumea reală tot ceea îi este necesar pentru explicarea lumii reale. El execută un tur de orizont în domeniul realităţii, pentru a recunoaşte modul în care obiectele şi procesele se explică reciproc, unele pe altele. Teoriile sale nu-i sunt necesare, ca acelea ale idealiştilor, pentru a căuta, în vederea explicării realităţii, ceva mai înalt, un conţinut ideal care să explice realitatea, ci pentru a face inteligibile interconexiunile realităţii însăşi. Idealistul Fichte îşi punea întrebări în legătură cu determinarea omului. Prin aceasta el înţelegea ceva ce nu se epuizează în formele realităţii, ale faptelor; el se gândea la ceva adăugat de raţiune la existenţa de fapt; la ceva ce luminează existenţa reală a omului cu o lumină mai înaltă. Haeckel, cercetătorul monist al lumii, pune întrebări în legătură cu originea omului şi prin aceasta el se gândeşte la originea reală, la acele făpturi inferioare, din care, prin procese reale, a evoluat omul.

Este caracteristic modul în care Haeckel fundamentează însufleţirea fiinţelor inferioare. Un idealist s-ar fi referit în acest caz la concluzii raţionale. El ar veni cu necesităţi ale gândirii. Însă Haeckel se referă la ceea ce a văzut cu ochii săi. „Fiecare cercetător al naturii, care, asemenea mie, a examinat ani de-a rândul activitatea vitală a protozoarelor monocelulare, este convins în mod categoric că şi ele posedă un suflet; şi acest suflet celular este alcătuit dintr-o mulţime de senzaţii, reprezentări şi acţiuni voliţionale; simţirea, gândirea şi voinţa sufletelor noastre umane sunt deosebite de ale monocelularelor numai prin treapta superioară de dezvoltare". Idealistul îi atribuie materiei spiritul, pentru că nu-şi poate imagina că dintr-o materie lipsită de spirit s-ar putea naşte spirit. El crede că spiritul ar trebui negat dacă nu se acceptă prezenţa sa înainte de a se afla acolo, adică în toate formele de existenţă în care încă nu există nici un organ, nici un creier pentru el. Pentru monist nu există o astfel de desfăşurare de idei. El nu vorbeşte despre o existenţă care nu s-ar manifesta ca atare şi în exterior. El nu atribuie obiectelor două feluri de însuşiri: de o parte cele care există cu adevărat în ele şi se exprimă prin ele, iar de altă parte, însuşiri care sunt tăinuite în ele, pentru a se exterioriza de abia pe o treaptă superioară până la care evoluează lucrurile. Pentru monist există numai ceea ce el observă şi nimic mai mult. Iar când obiectul observat evoluează mai departe şi creşte calitativ în cursul dezvoltării, atunci formele sale ulterioare vor fi prezente de abia din clipa în care se arată cu adevărat.

Cât de uşor se poate interpreta greşit monismul haeckelian pe această direcţie ne-o demonstrează obiecţiile făcute de foarte spiritualul *Bartholomäus von Carneri*, care, altminteri, a acumulat merite nepieritoare în ceea ce priveşte construirea unei etici a acestei concepţii asupra lumii. În scrierea sa: „Simţire şi conştienţă. Reflecţii moniste", apărută în 1893, el este de părerea că teza: „Nu există spirit fără materie, dar nici materie fără spirit – ne-ar îndreptăţi să extindem această constatare asupra vegetalelor şi asupra primei stânci întâlnite pe drum", atribuindu-le şi acestora spirit. Este însă în afară de orice îndoială că, în acest fel, ar fi creată o adevărată harababură. Căci nu trebuie pierdut din vedere că naşterea conştienţei poate avea loc numai prin activitatea celulelor din scoarţa cerebrală cenuşie. „Convingerea că nu există nici un fel de spirit fără materie, adică cum că întreaga activitate spirituală ar fi legată de o activitate materială şi că ea îşi află sfârşitul o dată cu sfârşitul acesteia, se întemeiază pe experienţă, în timp ce nici o experienţă nu demonstrează o posibilă legătură a spiritului cu materia". Cel ce ar atribui un suflet materiei – care nu trădează prezenţa unui spirit în ea – s-ar asemăna cu acela care, făcând abstracţie de mecanismul ceasului, i-ar atribui deja metalului din care este confecţionat ceasul capacitatea de a indica ora.

Înţeleasă corect, concepţia lui Haeckel nu este atinsă de reflecţiile lui Carneri. Ea este apărată de faptul că se urmăresc îndeaproape datele observaţiei. În scrierea sa: „Enigmele Lumii", Haeckel spune: „Eu însumi nu am adoptat niciodată ipoteza existenţei unei conştienţe a atomului... Dimpotrivă, am subliniat clar că activităţile psihice elementare ale simţirii şi ale voinţei ce pot fi atribuite atomilor, mi le reprezint ca fiind inconştiente". Haeckel nu vrea nimic altceva decât ca în explicarea fenomenelor naturii să nu fie admisă producerea de salturi, ca modul complicat cum apare spiritul prin activitatea creierului, să fie urmărit retrospectiv până la modul cel mai simplu prin care masa se atrage şi se respinge. Haeckel consideră că una dintre cele mai importante descoperiri ale ştiinţei moderne este descoperirea organelor gândirii de către *Paul Flechsig*. Acesta a subliniat că în zona cenuşie a scoarţei cerebrale se află situate patru organe de simţ centrale, patru „sfere de simţire lăuntrice", şi anume sfera senzorială corporală pentru percepţiile interne, sfera mirosului, sfera văzului şi sfera auzului. Între aceste patru centre senzoriale se află centrele gândirii, adică „organele reale al vieţii spirituale"; ele sunt uneltele cele mai importante ale activităţii psihice, care mijlocesc gândirea şi conştienţa... Aceste patru centre ale gândirii, deosebite de centrele senzoriale situate între ele prin structuri nervoase specifice, extrem de complicate, sunt adevăratele organe cugetătoare, singurele organe ale conştienţei noastre. În timpul din urmă, Flechsig a dovedit că, într-o parte a acestora, la om se află în plus nişte structuri nervoase extrem de complicate, care lipsesc la restul mamiferelor şi care explică superioritatea conştienţei umane".

Astfel de expuneri arată destul de clar că pentru Haeckel nu este vorba – aşa cum este pentru cei ce explică natura în mod idealist – să introducă spiritul încă de pe treptele inferioare ale existenţei materiale, spre a-l regăsi apoi pe treptele superioare ale existenţei, ci este important ca, pe baza observării, să urmărească fenomenele simple până la cele complicate, pentru a demonstra modul în care activitatea materiei, ce se manifestă în domeniul primitiv ca atracţie şi respingere, creşte până la gradul de activităţi spirituale superioare.

Haeckel nu caută un principiu spiritual general pentru că nu s-ar putea descurca numai cu legitatea generală a fenomenelor spiritului şi ale naturii; pentru necesităţile sale este absolut suficientă tocmai această legitate generală. Legitatea ce se exprimă prin acţiunile spirituale este pentru el de acelaşi fel ca şi ceea ce iese la iveală prin atracţia şi respingerea părticelelor atomice de masă. Când spune că atomii sunt însufleţiţi, acest lucru are un sens cu totul diferit decât când acelaşi lucru este făcut de un adept al unei concepţii idealiste asupra lumii. Idealistul porneşte de la spirit, ducând reprezentările dobândite prin contemplarea spiritului în jos, în acţiunile simple ale atomilor, când îi gândeşte ca fiind însufleţiţi. Aşadar idealistul explică fenomenele naturii prin entităţile pe care el însuşi le-a introdus în acestea. Haeckel porneşte de la contemplarea celor mai simple fenomene ale naturii şi le urmăreşte pe acestea în sus, până la acţiunile spirituale. El explică aici fenomenele apariţiei spiritului pe baza unor legi pe care le-a observat la cele mai simple fenomene ale naturii.

Imaginea cosmică haeckeliană se poate naşte într-un suflet care se rezumă numai la observarea proceselor şi făpturilor naturii. Un astfel de suflet va vrea să *înţeleagă* legătura dintre aceste procese şi făpturi. Idealul său poate deveni înţelegerea a ceea ce spun procesele şi făpturile spirituale ele *însele* despre devenirea şi colaborarea lor, dar şi de a respinge ceea ce este adăugat de afară, prin gândire, pentru explicarea evenimentului şi a efectului modului pe care-l produce. Un astfel de ideal procedează cu natura întreagă cam aşa cum procedăm şi noi când explicăm mecanismul unui ceasornic. Nu trebuie să ştim nimic despre cel ce l-a făcut, despre dibăciile sale sau despre gândurile care l-au frământat cu ocazia confecţionării ceasornicului. Mersul mecanismului ceasornicului îl vom înţelege când vom putea stăpâni cu mintea legile mecanice ale interacţiunii părţilor sale. Între anumite limite, printr-o astfel de înţelegere s-a făcut tot ce este necesar pentru explicarea mersului ceasornicului. Da, trebuie să ne fie clar că ceasornicul însuşi – ca atare – *nu* poate fi explicat, dacă admitem un alt mod de explicare. Dacă,de exemplu, în afara forţelor şi legilor mecanice, vom mai născoci şi anumite forţe spirituale speciale, care ar împinge înainte arătătoarele ceasurilor în conformitate cu mersul aparent al Soarelui. Lui Haeckel, orice forţe *inventate şi adăugate* proceselor naturii

îi par a fi toate asemănătoare unei anumite forţe vitale, sau unei forţe care acţionează pentru o adecvare a fiinţelor. El nu vrea să *gândească* nimic altceva despre procesele naturii, decât ceea ce prezintă ele însele spre a fi observate. Construcţia *sa* de gânduri trebuie să fie obţinută prin ceea ce s-a perceput în natură. Pentru cercetarea evoluţiei concepţiei asupra lumii, această construcţie de gânduri se prezintă, într-o oarecare măsură, ca un dar contrar făcut de ştiinţa naturii concepţiei hegeliene despre lume, care, în tabloul său construit din gânduri, nu vrea să aibă preluat *nimic* din natură, ci *totul* din suflet. Când concepţia lui Hegel asupra lumii spunea: Eul conştient de sine se află pe sine însuşi prin trăirea pură în sine a gândului – concepţia haeckeliană asupra naturii ar putea să răspundă: Această trăire a gândului nu este altceva decât un rezultat al fenomenelor naturii, este produsul lor suprem. Iar când concepţia hegeliană asupra naturii nu se simţea satisfăcută de o astfel de replică, concepţia haeckeliană asupra naturii putea să pretindă: Arată-mi *astfel* de trăiri lăuntrice ale gândului, care *nu* apar ca o oglindire a ceea ce se întâmplă *în afara* gândului. La o astfel de pretenţie, filosofia trebuie să arate cum poate învia gândul în suflet şi să creeze acolo cu adevărat o lume care să nu fie o pură reflectare, gândită, a lumii exterioare. Gândul ce este numai gândit, nu-i poate opune nimic concepţiei haeckeliene asupra naturii. Comparativ, aceasta poate să susţină: Doar nici în ceasornic nu poate fi aflat nimic ce ar permite tragerea unei concluzii asupra persoanei, gândurilor, dibăciei şi aşa mai departe, ale ceasornicarului. Concepţia lui Haeckel asupra naturii este pe cale de a arăta că, atât timp cât ne aflăm numai în faţa naturii, nu vom putea spune despre ea nimic mai mult decât ceea ce spune ea însăşi despre sine. Aceasta ne arată importanţa rolului jucat de concepţia asupra naturii promovată de Haeckel şi în mersul evoluţiei concepţiei asupra lumii. Ea demonstrează că filosofia trebuie *să-şi creeze* un domeniu de activitate ce se află dincolo de gândurile dobândite prin contemplarea naturii, în domeniul autocreator al vieţii gândului. Ea trebuie să facă acel pas ce-l depăşeşte pe Hegel, pas despre care am vorbit într-un capitol anterior. Ea *nu* poate consta numai într-o simplă metodă care se opreşte pe acelaşi teren care este şi acela al ştiinţei naturii. Desigur, Haeckel nu simte nici cea mai mică nevoie de a atrage atenţia asupra unui astfel de pas al filosofiei. Concepţia lui asupra lumii permite gândurilor să învie în suflet, însă numai în măsura în care viaţa gândului este stimulată prin observarea fenomenelor naturii. Îi revine însă unei concepţii mai înalte asupra lumii sarcina de a-i adăuga concepţiei haeckeliene ceea ce poate crea gândul ca imagine cosmică, atunci când învie în suflet fără această stimulare. Căci trebuie, bunăoară, să fie depăşit ceea ce spune ceasornicul însuşi dacă vrem să ajungem să cunoaştem aspectul feţii ceasornicarului. De aceea, nu avem dreptul să afirmăm despre concepţia haeckeliană asupra naturii că aceasta ar trebui să vorbească despre natura însăşi altfel decât cum vorbeşte Haeckel atunci când expune ceea ce a observat cu certitudine despre procesele şi esenţa naturii.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

LUMEA CA ILUZIE

Alături de curentul de concepţie asupra lumii care vrea să creeze, prin gândul evoluţionismului, o unitate deplină în interpretarea fenomenelor naturale şi spirituale, mai evoluează şi un alt curent care scoate în relief acest antagonism cu cea mai mare claritate imaginabilă. Şi acest curent a luat naştere tot din ştiinţa naturii. Propovăduitorii săi se întreabă: Pe ce ne sprijinim oare noi, cei care, plecând de la observare, construim prin gândire o concepţie asupra Lumii? Pipăim, vedem şi auzim lumea corpurilor prin simţurile noastre. Însă, după aceea, gândim în legătură cu ceea ce ne spun simţurile despre lume. Ne întemeiem deci gândurile despre lume pe mărturia simţurilor. Sunt însă mărturiile simţurilor noastre neînşelătoare? Să întrebăm, în acest sens, observaţia. Ochiul ne aduce fenomenele luminoase. Spunem că un corp ne trimite lumina roşie, când ochiul percepe roşul. Însă ochiul ne furnizează o senzaţie luminoasă şi în alte cazuri; când este împins sau apăsat, când capul este traversat de un curent electric, ochiul are, de asemenea, senzaţia de lumină. S-ar putea deci ca şi în cazurile în care percepem un corp ca fiind luminos, în corpul nostru să se petreacă ceva ce nu se aseamănă deloc cu senzaţia noastră de lumină, şi ochiul ne-ar mijloci totuşi o senzaţie de lumină. Fiziologul *Johannes Müller* (1801-1858) a tras din aceste fapte concluzia că senzaţia umană nu depinde de fenomenele exterioare, ci de propriul lui organism. Nervii ne transmit senzaţii. Aşa cum nu simţim însuşi cuţitul care ne taie, ci o stare a nervilor noştri care ne apare a fi dureroasă, tot aşa nu simţim un fenomen al naturii când percepem lumină, ci o stare a nervilor noştri vizuali. În afara noastră se poate întâmpla orice, însă nervul nostru vizual traduce întâmplarea din exterior într-o senzaţie luminoasă. „Senzaţia nu este conducerea unei calităţi sau a unei stări a corpurilor exterioare în conştienţă, ci conducerea unei calităţi, a unei stări a nervilor noştri în conştienţă, pricinuită de o cauză dinafară". Johannes Müller a denumit această lege, legea energiilor senzoriale specifice. Dacă această lege este adevărată, atunci în observaţiile noastre nu este cuprins nimic din lumea exterioară, ci numai suma propriilor noastre stări. Ceea ce percepem, n-are nimic de a face cu lumea dinafară, ci este un produs al propriului nostru organism. Conştientizăm deci, în fond, numai ceea ce se află în noi înşine.

Cercetători de seamă ai naturii consideră aceste gânduri drept temelia de necombătut a concepţiei lor asupra lumii. *Hermann Helmoltz* (1821-1894) a găsit în ea gândul kantian – conform căruia toate cunoştinţele noastre se referă la procese ce au loc în noi, şi nu la lucruri aflate în afara noastră – tradus în limbajul ştiinţelor naturale. El este de părere că lumea noastră senzorială ne oferă numai semne ale evenimentelor ce au loc în corpurile din lumea exterioară. „Relaţia dintre senzaţie şi obiectul acesteia am crezut că trebuie s-o formulez în aşa fel, încât am declarat că senzaţia ar fi numai un semn al efectului produs de obiect. Esenţa unui semn constă din aceea că pentru unul şi acelaşi obiect se dă totdeauna acelaşi semn. De altminteri nici nu este necesară existenţa vreunei asemănări între semn şi obiect, tot aşa cum este cazul şi cu cuvântul rostit şi obiectul pe care-l numeşte. – Impresiile noastre senzoriale nu le putem numi nici măcar imagini; pentru că imaginea reproduce asemănătorul prin asemănător. La o statuie reproducem forma corpului real prin forma corpului statuii; într-un desen reproducem aspectul de perspectivă al obiectului prin cel asemănător al imaginii; într-o pictură reproducem culoarea prin culoare". Simţirea noastră, a ceea ce se petrece în lumea dinafară, trebuie să fie deci mai diferită decât imaginea celor reproduse. În imaginea noastră senzorială a Cosmosului nu avem de a face cu ceva obiectiv, ci cu ceva eminamente subiectiv, pe care-l construim din lăuntrul nostru, pe baza acţiunilor unei lumi exterioare, ce nu poate pătrunde niciodată în noi.

Acestui mod de reprezentare îi vine în întâmpinare, dintr-un alt sens, abordarea fizică a fenomenelor senzoriale. Un zgomot auzit de noi ne indică existenţa unui corp în lumea exterioară, ale cărui părţi se află într-o anumită stare de mişcare. O coardă întinsă, atinsă, vibrează, iar noi auzim un sunet. Coarda atinsă determină vibrarea aerului. Vibraţiile se răspândesc şi ajung la urechea noastră: ni se comunică o senzaţie de sunet. Fizicianul cercetează legile după care, în exterior, se mişcă părţile unui obiect, în timp ce auzim cutare sau cutare sunet. Se spune că percepţia subiectivă a sunetelor are la bază mişcarea obiectivă a părticelelor unui corp. Fizicianul vede relaţii asemănătoare şi cu privire la percepţiile luminoase. Şi lumina are la bază mişcare. Numai că această mişcare nu este transmisă prin vibraţia particulelor de aer, ci prin vibraţiile eterului, a acestei substanţe extrem de subtile ce străbate toate spaţiile Universului. Prin fiecare corp ce luminează autonom, eterul este pus într-o vibraţie ondulatorie, care se propagă până la retina ochiului nostru şi excită nervul optic, care, la rândul său, produce în noi percepţia luminoasă. Ceea ce se prezintă în imaginea noastră despre Cosmos ca lumină şi culoare, în spaţiul dinafară este, de fapt, mişcare. *Schleiden* exprimă această părere prin cuvintele: „Lumina din afara noastră, din natură este de fapt o mişcare a eterului; o mişcare poate fi înceată sau rapidă, poate să aibă cutare sau cutare direcţie; însă este evident că nu are absolut nici un sens să se vorbească despre o mişcare luminoasă sau întunecată, verde sau roşie; pe scurt: în afara noastră, care suntem fiinţele ce percep, nu există luminos şi întunecat, nu există culori".

Fizicianul exclude deci culorile şi lumina din lumea exterioară, pentru că descoperă acolo numai mişcare; însă fiziologul se vede silit să le accepte existenţa în suflet, pentru că este de părere că nervul reflectă numai propria lui stare, indiferent de agentul care l-a excitat. Concepţia exprimată în acest fel este formulată cu maximă precizie de *H. Taine* în cartea sa „Intelectul" (Ediţia germană, Bonn 1980). După părerea lui, perceperea exteriorului este o halucinaţie. Halucinatul, care vede la o distanţă de trei paşi în faţa lui fantoma unui cap de mort, are parte de aceeaşi percepţie ca şi cel ce recepţionează razele de lumină ce le emite un cap de mort veritabil. În interiorul nostru se află aceeaşi fantomă lăuntrică, indiferent că avem în faţa noastră un cap real de mort sau numai o halucinaţie. Singura deosebire între cele două perceperi, este că în cazul halucinaţiei mâna întinsă bâjbâie în gol, pe când, în celălalt caz, o mână întinsă întâlneşte rezistenţa unui corp solid. Simţul tactil sprijină deci simţul văzului. Să fie însă sprijinul într-adevăr de aşa natură, încât datorită lui se transmite o mărturie certă? Ceea ce este valabil pentru un simţ, este adevărat şi pentru alt simţ. Senzaţiile tactile se dovedesc a fi şi ele tot halucinaţii. Anatomistul *Henle* exprimă aceeaşi părere într-ale sale „Prelegeri antropologice" (1876), prin cuvintele: „Tot ceea ce ne face să credem că suntem instruiţi de o lume exterioară sunt forme ale conştienţei, faţă de care lumea dinafară se comportă numai ca o cauză stimulatoare, ca o excitaţie, în sensul fiziologilor. Lumea dinafară nu posedă nici culori, nici sunete, nici gusturi; ceea ce ea are cu adevărat aflăm numai pe ocolite, sau deloc; ceea ce există, adică ceea ce afectează un simţ este dedus de noi din raportul său cu alte simţuri după cum bunăoară sunetul, adică vibraţiile diapazonului, le auzim în urechi, dar le vedem şi cu ochii şi le simţim şi cu degetele; esenţa unora dintre excitanţii ce

se dezvăluie numai pe seama unui singur simţ, bunăoară excitanţii olfactivi, ne este astăzi inaccesibilă. Numărul însuşirilor materiei se acomodează după numărul şi acuitatea simţurilor; cel ce pierde un simţ, pierde în mod iremediabil o grupă de însuşiri; iar cel ce ar avea un simţ în plus acela ar avea un organ pentru receptarea unor calităţi, a căror existenţă o bănuim tot atât de puţin ca şi orbul culoarea".

O trecere în revistă a literaturii fiziologice din a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea ne arată că această concepţie despre natura subiectivă a imaginii percepţiei, a cuprins cercuri largi. Vom întâlni mereu variante noi ale gândului, pe care *J. Rosenthal* l-a exprimat în a sa „Fiziologie generală a muşchilor şi nervilor" (1877): „Senzaţiile primite de noi datorită impresiilor exterioare, nu depind de natura acestor impresii, ci de natura celulelor noastre nervoase. Nu resimţim ceea ce acţionează asupra trupului nostru, ci numai ceea ce se petrece în creierul nostru".

Măsura în care imaginea noastră cosmică subiectivă ne dă semne în legătură cu lumea obiectivă exterioară, ne este arătată de Helmholtz în lucrarea sa „Optică fiziologică": „Este lipsit de orice sens să ne punem întrebarea dacă cinabrul este în adevăr atât de roşu cum îl vedem, sau dacă ceea ce vedem este numai o iluzie senzorială. Senzaţia de roşu este reacţia normală a ochilor alcătuiţi normal la lumina reflectată de cinabru. Un om suferind de daltonism va vedea cinabrul în culoare neagră sau galben cenuşiu închis; şi aceasta este reacţia normală a ochilor săi structuraţi într-un mod deosebit. El trebuie numai să ştie că ochii săi sunt constituiţi în alt fel decât ai altor oameni. În fond, niciuna din aceste percepţii nu este nici mai normală şi nici mai greşită decât cealaltă, chiar dacă cei ce văd culoarea roşie alcătuiesc o mare majoritate. Culoarea roşie a cinabrului există în general numai în măsura în care există ochi cu însuşiri asemănătoare ochilor majorităţii oamenilor. Exact în aceeaşi măsură este îndreptăţită o însuşire a cinabrului de a fi şi de culoare neagră, adică pentru daltonişti. În general, lumina reflectată de cinabru n-ar trebui numită roşie, ea este roşie numai pentru anumiţi ochi. Este însă altceva când afirmăm că lungimea de undă a luminii reflectate de cinabru are o anumită valoare. Aceasta este o afirmaţie pe care o putem face independent de natura specială o ochiului nostru, o afirmaţie care ar avea însă de a face numai cu relaţia dintre substanţă şi diferitele sisteme de unde eterice".

Este clar că, pentru o astfel de concepţie întreaga mulţime a evenimentelor cosmice se divide într-o dualitate, şi anume într-o lume a stărilor mobile – care este independentă de natura deosebită a capacităţii noastre de percepere – şi, într-o lume a stărilor subiective, ce se manifestă numai înlăuntrul fiinţelor care percep. Această concepţie fiziologică a fost apreciată foarte favorabil, fiind expusă de *Du Bois-Reymond* în conferinţa lui, „Despre limitele cunoaşterii naturii", ţinută cu ocazia celei de a patruzeci şi cincea reuniuni a medicilor şi a cercetătorilor germani ai naturii, ţinută la Lipsca în 14 august 1872. Cunoaşterea naturii este atribuirea fenomenelor, conştientizate de noi în lumea mişcării, particulelor celor mai mici corpuri sau „descompunerea proceselor naturii în mecanica atomilor". Pentru că este „un fapt real al experienţei psihologice că, acolo unde reuşeşte o astfel de descompunere", necesitatea noastră de a cunoaşte este provizoriu satisfăcută. Şi sistemul nostru nervos şi creierul nostru sunt, de asemenea, de natură corporală. Procesele care se desfăşoară în cadrul lor pot fi, de asemenea, numai fenomene ale mişcării. Dacă vibraţiile sonore sau luminoase se propagă până la organele mele senzoriale, iar de acolo până în creierul meu, ele nu pot fi aici altceva decât tot numai mişcări. Pot să spun numai atât, că în creierul meu are loc un anumit fenomen de mişcare în cursul căruia percep „roşu". Căci dacă este fără sens să se spună despre cinabru că este roşu, nu este mai puţin lipsit de sens să se spună despre o mişcare a părţilor creierului că ar fi luminoasă sau întunecată, verde sau roşie. Lumea este „mută şi întunecată în sine, adică fără însuşiri", pentru abordarea în sensul ştiinţei naturii, care, „în loc de sunet şi lumină nu cunoaşte decât vibraţiile unei materii primordiale lipsite de însuşiri şi devenită ponderabilă în cazul sunetului şi imponderabilă în cazul luminozităţii... Sintagma mozaică: „Şi s-a făcut lumină", este falsă din punct de vedere fiziologic. Lumina a fost abia după ce punctul roşu al stigmei[1] unui infuzor a deosebit pentru prima dată lumină şi beznă. Fără substanţa foto- şi fonosensibilă, lumea colorată, incandescentă şi sonoră din jurul nostru ar fi mută şi întunecată" („Limite ale cunoaşterii naturii", pag. 6). Datorită fenomenelor ce au loc în substanţa noastră foto- şi fonosensibilă, lumea mută şi întunecată – conform acestei concepţii – se transformă ca prin vrajă într-o lume sonoră şi scăldată în culorile luminii, Lumea întunecată şi mută este trupească; lumea sonoră şi colorată, este sufletească. În ce fel se înalţă ultima din prima, cum se transformă mişcarea în senzaţie? Prin acest fenomen, zice Du Bois-Reymond, ni se dezvăluie „o limită a cunoaşterii naturii". În creierul nostru şi în lumea exterioară există numai mişcări; în sufletul nostru apar senzaţiile. Nu vom putea înţelege niciodată cum se nasc unele din celelalte. „La o examinare superficială ar putea să pară că, prin cunoaşterea fenomenelor materiale din creier, ne-ar deveni inteligibile anumite procese şi anumite predispoziţii pe plan spiritual. Socotesc ca făcând parte din acestea: memoria, curgerea şi asocierea reprezentărilor, consecinţele exerciţiilor, talentele specifice şi multe altele asemănătoare. Cea mai neînsemnată reflexie ne va arăta că aceasta este o iluzie. Noi am fi informaţi numai prin anumite condiţii lăuntrice ale vieţii spirituale, care au o semnificaţie aproximativ identică cu condiţiile exterioare stabilite prin impresii senzoriale, nu printr-o geneză a vieţii spirituale datorită acestor condiţii. Ce fel de legătură imaginabilă există, pe de o parte, între anumite mişcări ale anumitor atomi din creierul meu, iar de altă parte, în faptele reale, pentru mine primordiale, indefinibile în amănunţime, de netăgăduit când spun bunăoară: simt durerea, simt plăcerea, gust dulce, miros parfumul trandafirului, aud sunetele orgii, văd roşul şi certitudinea ce decurge la fel de nemijlocit din toate acestea: Aşadar exist? Este întru totul şi pentru totdeauna de neînţeles că unor atomi de oxigen, hidrogen, azot, acid carbonic şi aşa mai departe, nu le-ar fi indiferent cum stau şi se mişcă, cum au stat şi s-au mişcat sau cum vor sta şi se vor mişca". Mărturisirea de credinţă a lui Du Bois-Reymond afirmă că pentru cunoaştere nu există nici o punte între mişcare şi senzaţie. Nu putem ajunge, de la mişcările lumii materiale, în lumea sufletească a senzaţiilor. Ştim că prin materia aflată în mişcare ia naştere senzaţia, însă nu ştim cum este posibil acest lucru. Şi nici în lumea mişcării nu putem avansa dincolo de mişcare. Pentru percepţiile noastre subiective putem indica anumite forme de mişcare, pentru că din modul cum se succed percepţiile putem trage concluzii despre desfăşurarea mişcărilor. Însă nu avem nici o reprezentare despre ceea ce se mişcă afară, în spaţiu. Afirmăm că materia se mişcă. Îi urmărim mişcările prin ce ne spun stările noastre sufleteşti. Însă pentru că nu percepem însuşi obiectul ce se mişcă, ci numai un semn subiectiv al său, nu putem şti niciodată ce este materia. Du Bois-Reymond este de părere că am putea rezolva şi enigma senzaţiilor, dacă am rezolva mai întâi enigma din faţa noastră. Dacă am şti ce este materia, atunci am şti probabil şi cum ajunge ea să simtă. Aceste două lucruri ar fi inaccesibile cunoaşterii noastre. Cei ce vor să depăşească această graniţă, să-şi amintească de cuvintele lui Du Bois-Reymond: „S-ar putea încerca cealaltă unică soluţie, cea a supranaturalismului. Numai că acolo unde începe supranaturalismul, încetează ştiinţa".

1. Numele dat petei fotosensibile prezentă la unele organisme monocelulare – n.tr.

Ştiinţa mai nouă a naturii este împărţită în două curente în totală contradicţie. Unul dintre ele, curentul monist, pare a se afla pe calea ieşirii din domeniul cunoaşterii naturii înspre cele mai importante probleme ale concepţiei asupra lumii; celălalt curent se declară însă în imposibilitate de a merge mai departe cu mijloacele ştiinţei naturii, dincolo de a recunoaşte că diferitelor stări subiective le corespund diferite procese de mişcare. Iar reprezentanţii celor două curente se înfruntă cu multă pasiune. Du Bois-Reymond a minimalizat şi a dat la o parte „Istoria creaţiunii", lucrarea lui Haeckel, ca pe un roman (vezi discursul lui Du Bois-Reymond „Darwin versus Galiani"). Arborii genealogici elaboraţi de Haeckel pe baza anatomiei comparate, a embriologiei şi paleontologiei au pentru Du Bois-Reymond „eventual aceeaşi valoare pe care o au pentru critica istorică arborii genealogici ai eroilor lui Homer". Însă Haeckel consideră concepţia lui Du Bois-Reymond ca fiind un dualism neştiinţific, care trebuie să ofere un sprijin naturalist abordărilor retrograde ale lumii. „Bucuria entuziastă a spiritualiştilor", în legătură cu cuvântarea îngrăditoare a lui Du Bois-Reymond, „a fost cu atât mai clară şi mai îndreptăţită, cu cât Emile Du Bois-Reymond fusese considerat până atunci a fi reprezentantul cel mai de seamă al materialismului ştiinţific".

Ceea ce îi captivează pe mulţi în favoarea împărţirii lumii în procese exterioare ale mişcărilor şi procese interioare (subiective) ale simţirii şi reprezentării, este aplicabilitatea matematicii la procesele mişcărilor exterioare. Dacă admiţi existenţa particulelor materiale (atomilor)

înzestrate cu forţe, este firesc că se poate calcula cum trebuie să se mişte aceşti atomi sub influenţa forţelor respective. Caracterul atrăgător pe care îl are astronomia prin metodele ei strict matematice, a fost transpus astfel celor mai mici corpuri. Astronomul calculează, pe baza legilor mecanicii cereşti, modul de mişcare al corpurilor cereşti. Descoperirea planetei Neptun a prilejuit trăirea unui triumf al acestei mecanici cereşti. La nişte astfel de legi ca cele ale mişcării corpurilor cereşti pot fi aduse şi mişcările ce au loc în lumea exterioară, când auzim un sunet sau când vedem o culoare; poate că într-o zi vor putea fi calculate şi mişcările ce au loc în creierul nostru când enunţăm judecata: doi ori doi fac patru. În momentul în care se va putea calcula tot ceea poate fi cuprins în formule matematice, Universul va fi explicat pe plan matematic. *Laplace* a oferit, în al său „Essai philosophique sur les Probabilités" (1814), o expunere captivantă a idealului unei astfel de explicări a lumii: „Un spirit care cunoaşte pentru un anumit moment dat toate forţele care animă natura şi poziţia reciprocă a fiinţelor din care se compune, dacă ar fi altminteri destul de cuprinzător pentru a supune analizei matematice aceste date, ar putea cuprinde în aceeaşi formulă atât mişcările celor mai mari corpuri cereşti cât şi a atomilor celor mai uşori: nimic n-ar mai fi nesigur pentru el, iar viitorul şi trecutul ar fi contemporanii ochilor săi actuali. Prin perfecţiunea ce s-a priceput să o dea astronomiei, intelectul uman oferă o copie palidă a unui astfel de spirit". Şi, ca încheiere, Du Bois-Reymond mai adaugă: „După cum astronomul anunţă dinainte ziua în care, după mai mulţi ani, va reapărea pe firmamentul ceresc o cometă, la fel ar putea, acelaşi spirit, să stabilească prin ecuaţiile sale ziua în care crucea ortodox-bizantină va străluci pe cupola moscheii Sophia sau când Anglia îşi va arde ultima rezervă de cărbuni de Pământ".

Nu poate fi pus la îndoială faptul că nici prin cea mai desăvârşită cunoaştere matematică nu pot dobândi ceva ce să mă lămurească de ce o anumită mişcare apare ca o culoare roşie. Când o bilă este lovită de altă bilă putem – aşa pare – să explicăm traiectoria bilei a doua. Putem adică arăta matematic ce fel de mişcare se naşte dintr-o altă mişcare. Nu putem însă arăta în acelaşi mod cum este produsă culoarea roşie dintr-o anumită mişcare. Putem spune doar atât: când este prezentă cutare sau cutare mişcare, va exista cutare sau cutare culoare. În acest caz, putem descrie numai un fapt real. În timp ce putem explica ceea ce poate fi determinat prin calcul – aparent în opoziţie cu simpla descriere –, în tot ceea ce se sustrage calculului, nu ajungem decât la o descriere.

O importantă mărturisire ştiinţifică a fost făcută de *Kirchhoff* când, în anul 1847, a descris sarcina mecanicii prin cuvintele: „mecanica ar trebui să descrie complet şi în modul cel mai simplu mişcările ce se desfăşoară în natură". Mecanica foloseşte matematica. Kirchhoff recunoaşte că, cu ajutorul matematicii, nu poate fi realizat nimic decât o descriere completă şi simplă a fenomenelor din natură.

Pentru personalităţile care pretind de la o explicaţie ceva esenţialmente diferit decât o descriere realizată din perspectiva anumitor puncte de vedere, mărturisirea de căinţă a lui Kirchoff a putut servi drept confirmare a părerii lor că ar exista „o limită a cunoaşterii naturii". Du Bois-Reymond preţuieşte „reţinerea înţeleaptă a maestrului" (a lui Kirchhoff), care statorniceşte ca sarcină a mecanicii descrierea mişcării corpurilor şi pe care o opune lui Ernst Haeckel, care ar vorbi despre „suflete ale atomilor".

*

O încercare importantă de a elabora concepţia asupra lumii pe de reprezentarea că tot ceea ce percepem ar fi numai rezultatul organizării noastre a făcut-o *Friedrich Albert Lange* (1828-1875) prin lucrarea lui „Istoria materialismului" (1866). El a avut îndrăzneala şi consecvenţa nestrămutată de a gândi într-adevăr până la capăt această reprezentare fundamentală. Forţa lui Lange era caracterul foarte categoric, dezvoltat cât se poate de omnilateral. A fost una dintre acele personalităţi care pot pune stăpânire pe multe lucruri, fiind aptă de a acoperi cele luate în stăpânire cu capacităţile lui.

Importantă a devenit înnoirea deosebit de influentă a modului de reprezentare al lui Kant, după care percepem obiectele nu cum o cer ele, ci după cum este reclamat de organismul nostru. El s-a folosit şi de aportul ştiinţei naturii mai noi. În fond, Lange nu a formulat nişte idei noi; însă el a luminat, într-o lume de gânduri dată, cu o lumină ce posedă o rară strălucire. Organismul nostru, creierul nostru împreună cu simţurile sunt cele ce creează lumea senzaţiilor noastre. Văd „albastru", simt „duritate", pentru că sunt organizat într-un anumit fel. Dar eu stabilesc şi legături între semnificaţii şi obiecte. Din senzaţiile de „alb" şi „moale" etc., alcătuiesc bunăoară noţiunea de „ceară". Când îmi examinez gândind senzaţiile, nu mă aflu în mişcare în vreo lume dinafară. Raţiunea mea stabileşte legături în lumea senzaţiilor, în conformitate cu legile gândirii raţionale. Când spun că însuşirile pe care le percep în legătură cu un corp, aceasta presupune existenţa unei materii aflate în mişcare, eu nu ies nici atunci din mine. Mă văd silit, datorită organizării mele, să adaug în gând fenomene de mişcare materială senzaţiilor mele. Acelaşi mecanism care produce totalitatea senzaţiilor creează şi reprezentarea ce o avem despre materie. Materia este şi ea un produs al organizării mele, în aceeaşi măsură cum este şi culoarea sau sunetul. Chiar şi când vorbim despre lucruri în sine, trebuie să ne fie clar că prin acestea nu putem ieşi din propria noastră fiinţă. Suntem organizaţi în aşa fel, că este practic imposibil să evadăm din noi înşine. Da, chiar şi ceea ce se află dincolo de domeniul nostru poate fi evocat numai cu ajutorul unor reprezentări ale noastre. Simţim la un moment dat graniţa sferei noastre de activitate şi ne spunem că dincolo de această graniţă trebuie să existe ceva ce pricinuieşte senzaţii în noi. Ajungem însă numai până la graniţă. Până şi graniţa aceasta ne-o stabilim noi înşine, pentru că nu putem avansa mai departe. „Peştele din lac poate înota numai în apă, nu în pământ; însă el poate totuşi lovi cu capul fundul şi pereţii lacului". În acest fel putem vieţui în lăuntrul esenţei noastre de reprezentare şi de simţire, însă nu în obiecte exterioare; dar ne lovim de o limită pe care nu o putem depăşi, în faţa căreia nu ne *mai* este permis să spunem decât că: dincolo, se află necunoscutul. Toate reprezentările ce ni le facem despre acest necunoscut sunt nejustificate; căci nu am putea face nimic altceva decât să raportăm reprezentările ce le-am obţinut în lăuntrul nostru la necunoscut. Iar dacă am vrea să facem aşa ceva, am fi tot pe atât de înţelepţi ca şi peştele care-şi spune: nu pot înota mai departe, deci de aici încolo este o altfel de apă, în care vreau să încerc să înot altfel. Căci el poate înota numai în apă şi în nici un alt mediu.

Însă acum urmează şi o altă variantă a gândului, care îi aparţine primei. Lange, ca un spirit stăpânit de o neînduplecată consecvenţă, a menţionat această variantă. Cum stau oare lucrurile cu mine, când mă examinez pe mine însumi? Nu sunt oare legat şi în acest caz de legile propriei mele organizări, ca atunci când examinez altceva? Ochiul meu examinează obiectul, ba chiar mai mult: îl creează. Fără ochi nu există nici culori. Uitându-mă la ceva, cred că aş avea în faţa mea un obiect, însă, când privesc mai atent, observ că obiectul este creat de fapt de ochiul meu, adică de mine însumi. Însă acum vreau să-mi examinez propriul meu ochi. Pot întreprinde acest lucru altcum decât iarăşi cu organele mele? Nu este, deci, şi reprezentarea ce mi-o fac despre mine însumi numai reprezentarea mea? Lumea senzorială este produsul organismului nostru. Organele noastre vizibile sunt, ca şi toate celelalte părţi ale lumii aparenţelor, numai imagini ale unui obiect necunoscut. Ca urmare, propriul nostru organism ne rămâne tot aşa de ascuns ca şi adevăratele obiecte exterioare. În faţa noastră avem permanent numai produsul ambelor lumi, interioară şi exterioară. Pe baza unei lumi ce ne este necunoscută, producem dintr-un Eu necunoscut o lume a reprezentărilor, singura de care ne putem ocupa.

Lange se întreabă: Încotro ne conduce materialismul consecvent? Fie ca toate hotărârile raţiunii noastre şi senzaţiile simţurilor noastre să fie produse de creierul nostru legat de condiţii materiale şi de organele de asemenea materiale. Ne aflăm atunci în faţa necesităţii de a cerceta organismul nostru, pentru a vedea cum acţionează. Acest lucru îl putem face, de asemenea, numai cu organele noastre. Nici o culoare nu există fără ochi; însă nici un ochi nu poate exista fără ochi. „În acest fel, concepţia materialistă consecventă se metamorfozează într-una consecvent idealistă. În fiinţa noastră nu este cazul să presupunem existenţa unei prăpăstii. Nu trebuie să atribuim unele funcţii ale fiinţei noastre unei naturi fizice, iar altele unei naturi spirituale, ci suntem îndreptăţiţi ca pentru totul, chiar şi pentru mecanismul gândirii,

să acceptăm de la început existenţa unor condiţiuni fizice, şi să nu ne oprim până când le vom găsi. Însă nu suntem mai puţin în dreptul nostru când considerăm că nu numai lumea exterioară ce ni se înfăţişează, ci şi organele cu care o cuprindem pe aceasta sunt numai simple imagini ale existentului real. Ochiul, cu care credem că vedem, este la rândul său numai un produs al reprezentării noastre şi când descoperim că imaginile văzului nostru sunt produse prin modul de organizare al ochiului, nu va trebui să uităm niciodată că şi ochiul împreună cu anexele sale – nervul optic, împreună cu creierul şi cu toate acele structuri pe care am dori să le putem încă descoperi eventual drept cauze ale gândirii – sunt numai reprezentări care, ce-i drept, formează în sine o lume coerentă, totuşi o lume ce indică ceva aflat în afara ei... Simţurile ne oferă – aşa cum spune Helmholtz – numai acţiuni ale obiectelor şi nu imaginile lor fidele sau chiar obiectele însele. Însă tot acestor simple acţiuni le aparţin şi simţurile împreună cu creierul şi cu mişcările moleculare gândite a avea loc în el" (Istoria materialismului, pag. 734). De aceea, Lange acceptă existenţa unei lumi dincolo de a noastră, chiar dacă aceasta s-ar baza pe obiecte în sine, sau chiar dacă s-ar constitui din ceva ce n-ar avea nimic comun nici cu „obiectul în sine", căci şi această noţiune, pe care ne-o formăm la graniţa domeniului nostru, aparţine numai lumii noastre de reprezentări.

Concepţia lui Lange asupra lumii conduce deci la părerea că avem numai o lume a reprezentării. Însă aceasta ne sileşte să admitem existenţa a ceva dincolo de aceasta; ea se dovedeşte a fi cu totul improprie să facă ori şi ce fel de predicţie despre acest ceva. Aceasta este concepţia asupra lumii a necunoaşterii absolute, a agnosticismului.

Convingerea lui Lange este că orice străduinţă ştiinţifică trebuie să rămână stearpă, dacă nu se ţine de mărturiile simţurilor precum şi de raţiunea logică, care leagă aceste mărturii. Şi tot pentru el este evident şi faptul care rezultă din abordările sale, că simţurile împreună cu intelectul nu ne oferă nimic altceva decât un rezultat al activităţii organismului nostru. În fond, pentru el, lumea este deci o compoziţie a simţurilor şi raţiunii. Această părere îl determină să nu mai formuleze de loc întrebări, privitoare la adevărul ideilor. Lange nu recunoaşte un adevăr ce ne lămureşte cu privire la esenţa Universului. Însă tocmai datorită a faptului că nu trebuie să admită un adevăr al cunoştinţelor dobândite prin simţuri şi raţiune, el obţine şi calea liberă pentru ideile şi idealurile pe care spiritul uman le formează în legătură cu ceea ce obţine de la simţuri şi raţiune. Fără a sta prea mult pe gânduri, el consideră a fi născociri tot ceea ce depăşeşte observarea senzorială şi cunoaşterea raţională. Orice a fost gândit de un filosof idealist despre esenţa lucrurilor, sunt pentru el: aiureli. Datorită direcţiei imprimate materialismului de către Lange, se naşte în mod necesar întrebarea: De ce n-ar fi valabile născocirile de idei superioare, când şi simţurile nu fac altceva decât să născocească? Prin ce se deosebeşte un mod de a născoci de celălalt? Pentru cel ce cugetă în acest fel, trebuie să existe un motiv cu totul diferit pentru care el admite valabilitatea unei reprezentări, decât pentru acela care crede că trebuie să admită valabilitatea unei reprezentări pentru că este adevărată. Şi Lange descoperă acest motiv în faptul că o reprezentare are o valoare pentru viaţă. Nu este deci vorba ca reprezentarea să fie adevărată, ci ca ea să fie valoroasă pentru om. Un lucru trebuie totuşi să fie recunoscut în mod clar: faptul că văd un trandafir roşu, faptul că leg efectul de cauză le am în comun cu toate creaturile sensibile şi gânditoare. Simţurile mele şi raţiunea mea nu-şi pot crea valori speciale. Însă dacă trec dincolo de ceea ce este născocit de simţuri şi raţiune, nu voi mai fi legat de organizarea întregului neam omenesc. Schiller, Hegel, cutare şi cutărică văd o floare în acelaşi fel; însă versurile scrise de Schiller despre floare, sau ceea ce gândeşte Hegel despre ea, nu poate fi gândit şi scris în acelaşi fel de marea masă a oamenilor. Însă aşa cum marea masă comite o eroare când consideră reprezentarea lor despre floare ca fiind o entitate aflată în ambianţa lor (în exterior), la fel ar comite o eroare şi Hegel şi Schiller, dacă şi-ar considera ideile drept altceva decât nişte născociri poetice, corespunzătoare necesităţilor lor spirituale. Ceea ce creează simţurile şi raţiunea aparţine întregului neam omenesc; nici un om nu se poate deosebi în această privinţă de alt om. Ceea ce depăşeşte creaţia simţurilor şi raţiunii este problema fiecărui individ. Dar Lange îi atribuie şi acestei creaţii a individului o valoare şi pentru întregul neam omenesc, dacă individul izolat „care le produce, este dotat normal şi cu generozitate, fiind tipic prin modul său de a gândi şi destinat, datorită puterii sale spirituale, de a deveni un conducător". Astfel, Lange crede că-i poate asigura lumii ideale valoarea ei, prin aceea că transformă şi aşa numita realitate într-o operă poetică. El vede, oriîncotro ne putem îndrepta privirea, numai creaţie poetică, de la cea mai inferioară treaptă a concepţiei senzoriale, la care „individul pare a fi legat cu totul de temelia speciei; până la treapta superioară a acţiunii creatoare în poezie". „Funcţiile simţurilor şi ale raţiunii care face asociaţii şi care ne produc realitatea pot fi numite inferioare în comparaţie cu zborul înalt al spiritului, în arta liber creatoare. Însă în totalitate şi în legăturile sale, ele nu admit subordonarea lor faţă de nici o activitate spirituală. Oricât de puţin ar fi realitatea noastră o realitate după dorinţa inimii noastre, ea constituie totuşi temelia solidă a întregii noastre existenţe spirituale. Individul creşte pe terenul speciei, iar cunoaşterea necesară şi generală formează singura temelie sigură pentru înălţarea individului până la o cuprindere estetică a lumii".

Lange nu consideră că greşeala concepţiilor idealiste asupra lumii constă în faptul că acestea au pornit cu ideile lor de la lumea raţiunii şi a simţurilor, ci în credinţa lor că prin aceste idei se realizează mai mult decât o operă poetică individuală. Trebuie să ne construim o lume ideală; trebuie să fim însă conştienţi că această lume ideală nu este nimic altceva decât o nălucire. Dacă susţinem că este mai mult, atunci materialismul nu va întârzia să se prezinte, pentru a ne spune: Eu sunt cel ce posed adevărul, idealismul este o născocire. Ei bine, zice Lange, idealismul este într-adevăr o nălucire, însă nici materialismul nu este altceva. În idealism, creează individul, în materialism creează specia. Dacă ambele curente sunt conştiente de esenţa lor, atunci totul este în ordine: ştiinţa raţională bazată pe simţuri, cu dovezile ei stricte, obligatorii pentru întreaga specie, crearea ideilor împreună cu lumile superioare de reprezentări produse de individ însă valoroase pentru toată specia. „Un lucru este sigur: că omul are nevoie de o completare a realităţii printr-o lume ideală creată de el însuşi, şi că funcţiile cele mai înalte şi nobile ale spiritului său co-acţionează în astfel de creaţii". Trebuie oare ca această faptă liberă a spiritului să ia însă mereu chipul înşelător al unei ştiinţe întemeiată pe dovezi? Atunci materialismul va reapărea mereu, spre a distruge speculaţiile mai îndrăzneţe, în timp ce încearcă să îi corespundă impulsului spre unitate al raţiunii, cu un minimum de înălţare deasupra realului şi demonstrabilului" (Istoria materialismului, pag. 828).

Un idealism complet păşeşte, la Lange, alături de o abandonare totală a adevărului. Pentru el lumea este un produs poetic, însă de aşa natură, încât nu-l preţuieşte mai puţin decât în cazul în care l-ar putea recunoaşte drept realitate.

În cadrul evoluţiei moderne a concepţiei asupra lumii se confruntă cu asprime două curente cu caracter clar imprimat de ştiinţa naturii. Cel monist, în care acţionează modul de reprezentare al lui Haeckel, şi cel dualist, al cărui cel mai energic şi mai consecvent apărător este Friederich Albert Lange. Monismul vede în lumea care poate fi observată de om un adevăr real şi nu se îndoieşte că, cu ajutorul gândirii, care este legată de observaţie, poate obţine despre această realitate şi cunoştinţe de o importanţă esenţială. El nu-şi închipuie că ar putea epuiza esenţa fundamentală a lumii cu ajutorul unor formule gândite îndrăzneţ; el păşeşte înainte pe baza unor fapte reale şi-şi formulează idei despre interdependenţa acestor fapte reale. Este însă convins că aceste idei îi oferă cunoaşterea unei existenţe adevărate. Concepţia dualistă a lui Lange împarte lumea în ceva cunoscut şi ceva necunoscut. Partea cunoscută o tratează în aceeaşi manieră ca şi monismul, dirijat de acelaşi fir conducător al observării şi al gândirii contemplative. Însă concepţia monistă este convinsă că prin această observare şi cugetare nu poate deveni cunoscut nici cel mai mic lucru despre nucleul esenţial adevărat al lumii. Monismul crede în adevărul realităţii şi consideră că este cel mai bun sprijin al lumii ideilor umane prin aceea că aceasta are ca bază solidă lumea adevărată. În ideile şi idealurile ce le extrage din existenţa naturală, el vede entităţi care satisfac pe deplin cugetul, respectiv necesitatea lui morală. El găseşte în natură existenţa supremă pe care nu vrea s-o cunoască numai gândind, ci căreia îi dăruieşte un devotament afectuos, întreaga lui iubire. Dualismul lui Lange consideră natura drept improprie satisfacerii supremelor necesităţi ale spiritului. El trebuie să presupună pentru acest spirit existenţa unei lumi deosebite, a creaţiei poetice superioare care îl călăuzeşte dincolo de ceea ce dezvăluie observarea directă şi gândirea.

Prin cunoaşterea adevărată, monismului i se dăruie o valoare spirituală supremă care, datorită adevărului său, îi conferă omului patosul religios şi etic cel mai pur. Dualismului, cunoaşterea nu îi poate oferi o astfel de satisfacţie. El trebuie să măsoare valoarea vieţii cu ajutorul altor entităţi decât adevărul. Ideile nu au valoare pentru că provin din adevăr, ci pentru că slujesc vieţii în formele sale supreme. Viaţa nu este valorizată cu idei, ci ideile sunt apreciate în funcţie de rodnicia lor pentru viaţă. Omul nu se străduieşte să dobândească cunoştinţe adevărate, ci gânduri valoroase.

*

Prin recunoaşterea mentalităţii ştiinţei naturii, concepţia lui Friederich Albert Lange coincide cu monismul în măsura în care contestă orice altă sursă de cunoaştere a realităţii; numai că îi neagă acestei mentalităţi orice capacitate de a pătrunde în esenţa lucrurilor. Pentru a se putea mişca pe un teren sigur, el îi taie aripile modului de reprezentare uman. Ceea ce este făcut într-un mod insistent de Lange corespunde unei înclinaţii de a gândi, înrădăcinată adânc în evoluţia din timpul mai nou a concepţiei asupra lumii. Acest lucru se dezvăluie cu claritate deplină şi într-un alt domeniu al lumii ideilor secolului al nouăsprezecelea. De-a lungul mai multor faze, această lume a ideilor evoluează transformându-se în anumite puncte de vedere din care *Herbert Spencer* întemeiază în Anglia – aproximativ în acelaşi timp cu Lange în Germania – un dualism care tinde, pe de o parte, spre formularea unei concepţii ştiinţifice-naturaliste complete, iar pe de altă parte, faţă de esenţa existenţei, se raliază la agnosticism. Când Darwin şi-a publicat „Originea speciilor", furnizându-i prin aceasta un temei solid monismului, el a putut recunoaşte, lăudând mentalitatea ştiinţifică-naturalistă a lui Spencer: „Într-unul dintre „Eseurile" sale din 1852, Herbert Spencer, pune faţă în faţă într-un mod uimitor de dibaci şi eficace teoria creaţiei şi a evoluţiei organice. El conchide din analogia cu produsele selecţiei, din modificările prin care trec embrionii multor specii, din dificultatea de a deosebi specia şi varietatea, precum şi din teza fundamentală a unei succesiuni generale de trepte ale evoluţiei, că speciile s-au transformat. Aceste transformări le consideră dependente de schimbarea condiţiilor mediului. Autorul a tratat în 1855 şi psihologia după principiul dobândirii treptate, necesare forţei şi capacităţii spirituale". Aşa cum s-a simţit fondatorul modern al concepţiei atras de procesele vitale, tot aşa s-au simţit şi alţi cercetători ai ştiinţelor naturale atraşi de Spencer, care se străduia să explice realitatea plecând de la faptele anorganice, până sus, în psihologie, în direcţia exprimată în citatul din Darwin de mai sus. Însă Spencer este situat şi pe poziţia agnosticilor, astfel că Friederich Albert Lange poate afirma că: „Herbert Spencer omagiază, de pe un punct de vedere apropiat de al nostru, un materialism fenomenologic, a cărui justificare îşi află limitele în ştiinţa naturală în gândul unui Absolut incognoscibil".

Ne putem imagina că Spencer a fost condus la punctul său de vedere plecând de la premize asemănătoare cu cele ale lui Lange. El a fost precedat în evoluţia gândirii engleze de unii precursori conduşi de un interes dublu. Ei voiau să determine ce are omul de fapt prin cunoaşterea sa. Însă ei nu voiau să zdruncine nici esenţialul lumii prin îndoieli sau prin raţiune. Într-un mod mai mult sau mai puţin explicit, ei erau stăpâniţi de sentimentul exprimat de Kant, când spune că: „A trebuit să desfiinţez cunoaşterea, pentru a obţine loc pentru credinţă".

La începutul evoluţiei concepţiei asupra lumii a secolului al nouăsprezecelea, se află în Anglia *Thomas Reid* (1710-1796). Trăsătura fundamentală a convingerii acestui om o formează concepţia pe care şi Goethe o exprimă prin cuvintele: „După cum mi se pare, până la urmă este vorba de operaţiile practice şi de autorectificare ale raţiunii obişnuite umane, care îndrăzneşte să se antreneze într-o sferă superioară" (vezi Goethe, Opere, vol. 36, p. 595, în Literatura Germană a lui Kürschner). Acest intelect uman obişnuit nu se îndoieşte că, atunci când observă faptele reale ale lumii, are de a face cu lucruri şi procese esenţiale adevărate. Reid consideră că este valabilă pentru viaţă numai o concepţie asupra lumii care este bine ancorată în această convingere fundamentală a intelectului uman sănătos. Dacă am accepta chiar că observaţia noastră ne-ar putea înşela şi că adevărata esenţă a lucrurilor ar fi cu totul altceva decât ceea ce ne spun simţurile şi raţiunea, n-ar trebui să ne preocupe o astfel de posibilitate. O scoatem la capăt în viaţă dacă avem încredere în observaţiile noastre; tot ceea ce depăşeşte aceste observaţii, nu ne priveşte. Pornind de la acest punct de vedere, Reid crede că ajunge la adevăruri realmente satisfăcătoare. El nu încearcă să ajungă la o concepţie asupra lucrurilor cu ajutorul unor procedee complicate de gândire, ci prin întoarcerea la părerile acceptate instinctiv de suflet. Iar sufletul posedă deja în mod instinctiv, inconştient, ceea ce este just, înainte de a purcede la iluminarea propriei sale esenţe cu ajutorul făcliei conştienţei. El ştie instinctiv la ce se poate aştepta de la însuşirile şi procesele ce au loc în lumea corpurilor; însă tot în mod instinctiv îi sunt proprii şi direcţia comportamentului său moral precum şi aprecierea binelui şi răului. Reid dirijează gândirea prin invocarea adevărurilor înnăscute în raţiunea umană sănătoasă asupra observării sufletului. Această inclinaţie caracteristică de cercetare a sufletului rămâne de aici încolo proprie evoluţiei concepţiei englezeşti despre lume. În cadrul acestei evoluţii, activează personalităţi marcante ca: *William Hamilton* (1788-1856), *Henry Mansel* (1820-1871), *William Whewell* (1794-1866), *John Herschel* (1792-1871), *James Mill* (1773-1836), *John Stuart Mill* (1806-1873), *Alexander Bain* (1818-1903), *Herbert Spencer* (1820-1903). Toţi aceştia plasează psihologia în centrul concepţiei lor asupra lumii.

Şi pentru Hamilton trece drept adevăr ceea ce sufletul său se găseşte nevoit să accepte în mod primordial drept adevăr. În faţa adevărurilor originare, dovedirea şi priceperea lor încetează; se poate numai stabili pur şi simplu ivirea lor la orizontul conştienţei. În acest sens, adevărurile nu pot fi înţelese. Însă printre primele afirmaţii ale conştienţei este şi aceea că orice lucru din lumea aceasta depinde de ceva ce nu cunoaştem. În lumea în care trăim găsim numai lucruri dependente, nicăieri nu există ceva necondiţionat independent. Totuşi aşa ceva trebuie să existe. Dacă întâlnim lucruri dependente, trebuie să presupunem că există şi ceva independent. Cu gândirea noastră nu putem pătrunde în ceea ce este independent. Ştiinţa umană este planificată pentru ceea ce este dependent şi se încurcă în contraziceri dacă îşi foloseşte gândurile, care sunt foarte potrivite cu cele dependente, pentru ceea ce este independent. Aici credinţa religioasă se află în elementul ei. Omul poate fi o fiinţă morală abia prin recunoaşterea faptului că nu poate şti nimic despre nucleul esenţial al Lumii. El poate accepta existenţa unui Dumnezeu care impune în lume o ordine morală. Nici un fel de logică nu poate desfiinţa credinţa într-un Dumnezeu infinit, de îndată ce se recunoaşte că orice logică este îndreptată numai spre ceea ce este dependent şi nu spre ceea ce este independent. *Mansel* este discipolul şi continuatorul lui Hamilton, ale cărui păreri le prezintă în forme şi mai extreme. Nu vom ajunge prea departe dacă vom spune că Mansel este un avocat al credinţei, care nu judecă imparţial între cunoaştere şi religie, şi intervine în mod părtinitor în favoarea dogmei religioase. El este de părere că adevărurile religioase revelate învăluie cunoaşterea, în mod obligatoriu, în contradicţii. Aceasta nu ar proveni însă din deficienţele adevărurilor revelate, ci din faptul că spiritul uman este limitat şi nu poate ajunge niciodată în regiunile la care se referă revelaţia. – *William Whewell* crede că ajunge cel mai bine la o părere asupra importanţei, originii şi valorii cunoaşterii umane prin aceea că cercetează cum şi-au dobândit cunoştinţele diferite spirite deschizătoare de drum pe tărâmul ştiinţelor. Lucrările sale, „Istoria ştiinţelor inductive"(1837) şi „Filosofia ştiinţelor inductive" (1840), se străduiesc să pătrundă psihologia cercetării ştiinţifice. El încearcă, prin cercetarea celor mai proeminente descoperiri ştiinţifice, să afle ce parte din reprezentările noastre aparţine lumii exterioare şi cât îi revine din acestea omului însuşi. Whewell găseşte că, în orice ştiinţă, sufletul completează observaţia cu ce îi este propriu. Kepler avea în el însuşi noţiunea de elipsă, înainte de a descoperi că planetele se mişcă pe elipse. Ştiinţele nu se nasc deci numai prin simplă receptare, ci prin intervenţia activă a spiritului uman care îşi imprimă legile celor primite din exterior. Însă ştiinţele nu ajung cu investigaţiile lor până la ultima limită a lucrurilor. Ele se ocupă cu amănuntele lumii. Dar aşa cum trebuie presupusă existenţa unei cauze pentru fiecare obiect luat separat, trebuie presupusă existenţa unei cauze şi pentru lumea întreagă. Însă pentru că în faţa acesteia ştiinţa este neputincioasă, pentru completarea golului trebuie să intervină dogma religioasă. Ca şi Whewel, şi *Herschel* a căutat să dobândească o concepţie asupra naşterii ştiinţei în spiritul uman prin examinarea a numeroase exemple (în „A Preliminary Discourse of the Study of Natural

Philosophy", apărut în 1831).

John Stuart Mill aparţine tipului de cugetător pătruns de sentimentul că nu putem fi destul de precauţi când este vorba să se stabilească cu precizie certitudinile şi incertitudinile cunoaşterii umane. Faptul că încă din copilărie el a fost introdus în cele mai diferite ramuri ale ştiinţei, a putut imprima spiritului său trăsătura sa specifică. Deja la vârsta de trei ani i s-a predat limba greacă, iar nu mult după aceea a fost instruit şi în domeniul aritmeticii. Celelalte domenii ale instruirii i-au fost făcute cunoscute relativ devreme. Asupra tânărului a avut desigur o influenţă şi mai mare modul de instruire pus la punct de tatăl său, pe care *James Mill* l-a modelat, ca gânditor important, în aşa fel încât logica cea mai tainică a devenit o adevărată a doua natură a lui John Stuart. Din autobiografia lui, aflăm: „Tatăl meu nu-mi spunea niciodată ceva ce putea fi aflat cu ajutorul gândirii, înainte ca eu să-mi fi epuizat forţele mele, pentru a mă obişnui să-mi rezolv singur problemele". Pentru un astfel de om, enigmele care-i preocupau gândirea trebuiau să devină, în sensul cel mai propriu al cuvântului, destinul vieţii sale. „N-am fost niciodată copil, n-am jucat niciodată crichet; este totuşi mai bine să lăsăm natura să-şi urmeze drumurile ei", zice John Stuart Mill, nu fără referire la experienţele pe care le face cineva, al cărui destin este atât de exclusiv gândirea. Problema importanţei cunoaşterii trebuia să apese cu toată forţa asupra lui, care parcursese o astfel de dezvoltare. În ce măsură poate cunoaşterea – care înseamnă pentru el viaţa – să-l călăuzească şi la izvorul fenomenelor lumii? Direcţia pe care a apucat-o evoluţia gândirii lui Mill, pentru a dobândi un răspuns la aceste întrebări, fusese determinată desigur tot de timpuriu, de tatăl său. Gândirea lui James Mill provenea din experienţa psihologică. El observase modul în care reprezentările se articulează unele cu altele. Prin asocierea unei reprezentări cu alta, omul dobândeşte cunoaşterea lumii. El trebuie deci să se întrebe: În ce relaţie se află articularea reprezentărilor cu articularea lucrurilor aflate în lume? Printr-o astfel de abordare a problemei, gândirea devine neîncrezătoare faţă de ea însăşi. Reprezentările s-ar putea asocia în om, în definitiv, într-un mod cu totul diferit decât cum se asociază lucrurile afară, în lume. Gândirea lui John Stuart Mill era întemeiată pe această neîncredere când, în 1843, i-a apărut opera principală, având titlul: „System of Logic".

Abia ar putea fi gândit, în probleme de concepţie despre lume, un antagonism mai net decât cel existent între „Logica" lui Stuart Mill, şi „Ştiinţa logicii" a lui Hegel, apărută cu douăzeci şi şapte ani mai devreme. La Hegel aflăm cea mai deplină încredere în gândire, certitudinea cum că nu putem fi înşelaţi de ceea ce noi trăim în noi înşine. Hegel se simte ca fiind o parte a lumii. Ceea ce el trăieşte în sinea lui, trebuie deci să-i aparţină şi lumii. Şi pentru că se cunoaşte pe sine în modul cel mai nemijlocit, Hegel crede în ceea ce cunoaşte în sinea lui şi judecă întreg restul lumii în funcţie de propria sa recunoaştere. Hegel îşi spune: Când percep un obiect exterior, acesta mi-ar putea arăta eventual numai partea lui exterioară, în timp ce esenţa i-ar rămâne tăinuită. În cazul meu, aşa ceva este imposibil. Eu mă pătrund pe mine însumi. Şi atunci pot compara obiectele din exterior cu propria mea fiinţă. Dacă, prin latura lor exterioară, ele trădează ceva din propria mea făptură, atunci le pot atribui şi eu ceva din propria mea esenţă. Acesta este motivul pentru care spiritul, asociaţiile de gânduri pe care le găseşte în el însuşi, Hegel le caută plin de încleştare şi afară, în natură. Mill se simte mai întâi nu ca mădular, ci ca spectator al lumii. Lucrurile exterioare îi sunt ceva necunoscut, iar gândul pe care şi-l face omul despre aceste lucruri, le întâmpină cu neîncredere. Percepi oameni. S-a observat mereu până acum că oamenii au murit. Din această cauză a fost formulată concluzia că: Toţi oamenii sunt muritori. „Toţi oamenii sunt muritori; ducele de Wellington este un om; deci ducele de Wellington este muritor". Oamenii conchid în acest fel. Ce îi îndreptăţeşte să procedeze astfel? se întreba John Stuart Mill. Dacă s-ar dovedi într-un singur caz că un om este nemuritor, atunci întreaga judecată ar fi răsturnată. Ne este oare îngăduit, pentru că oamenii au murit până acum cu toţii, să presupunem că ei vor face acest lucru şi în viitor? Întreaga cunoaştere este incertă. Căci, pe baza unor observaţii pe care le-am făcut, noi tragem concluzii asupra unor lucruri despre care nu putem şti nimic, atâta vreme cât nu am făcut observaţiile respective şi direct asupra lor. Ce ar trebui să spună cineva care gândeşte în sensul lui Hegel despre o astfel de concepţie? Ne putem forma, fără dificultate, o idee despre acestea. Ştim pe baza unor noţiuni sigure că în fiecare cerc toate diametrele sunt identice. Când întâlnim în realitate un cerc perfect, vom putea spune că şi toate diametrele acestui cerc real sunt egale între ele. Dacă observăm însă acelaşi cerc după un sfert de oră şi găsim că diametrele sale sunt inegale, nu ne vom decide să conchidem că într-un cerc, în anumite împrejurări, diametrele pot fi inegale, ci ne vom spune: ceea ce a fost mai înainte un cerc s-a alungit, din anumite cauze, transformându-se într-o elipsă. Cam aceasta ar fi poziţia unui cugetător din şcoala lui Hegel în legătură cu judecata: Toţi oamenii sunt muritori. Omul nu şi-a format noţiunea de om prin observaţie, ci printr-o trăire lăuntrică a gândului, după cum şi-a format şi noţiunea de cerc. Noţiunii de om îi aparţine calitatea lui de muritor, după cum noţiunii de cerc îi aparţine egalitatea diametrelor sale. Dacă întâlnim în viaţa reală o fiinţă care posedă toate celelalte însuşiri ale omului, ea trebuie să fie şi muritoare, după cum şi toate celelalte însuşiri ale cercului atrag după sine şi pe cea a egalităţii diametrelor sale. Dacă ar fi întâlnit o fiinţă care nu moare, Hegel ar fi putut spune numai: Această fiinţă nu este un om – nu însă: Un om poate fi şi nemuritor. El pune ca premisă că noţiunile nu se formează în noi în mod arbitrar, ci că sunt înrădăcinate în esenţa lumii, aşa cum îi aparţinem acestei esenţe şi noi înşine. O dată formată în noi, noţiunea de om provine din esenţa lucrurilor; iar noi suntem îndreptăţiţi întru totul să o folosim şi în legătură cu această fiinţă. De ce s-a format în noi noţiunea omului muritor? Numai pentru că îşi are temeiul în natura lucrurilor. Cine crede că omul ar sta cu totul în afara lucrurilor, formându-şi judecăţile ca fiinţă ce stă în exterior, poate să-şi spună: Până acum am văzut oamenii murind şi, ca urmare, ne formăm, ca privitori din exterior, noţiunea de oameni muritori. Cel ce este conştient că el însuşi aparţine obiectelor, şi că acestea se exprimă în gândurile sale, îşi spune: până acum, oamenii au murit cu toţii; ca atare, este o caracteristică a fiinţei lui ca să moară; iar cel care nu moare, nu este om, ci este cu totul altceva. Logica lui Hegel a devenit o logică a obiectelor; căci graiul logicii este pentru Hegel o acţiune a esenţei lumii şi nu ceva adăugat dinafară acestei esenţe de spiritul uman. Logica lui Mill este o logică de spectator, care taie, mai întâi, firul care o uneşte cu lumea.

Mill atrage atenţia asupra faptului că unele gânduri care apar într-o anumită epocă ca fiind neapărat trăiri lăuntrice certe, sunt răsturnate într-o epocă următoare. În Evul Mediu, bunăoară, se credea că este imposibilă existenţa unor persoane la antipod, precum şi că stelele ar trebui să cadă, dacă nu ar fi ancorate în nişte sfere solide. Omul va putea dobândi deci o relaţie justă cu cunoştinţele sale numai dacă, cu toate că este conştient că logica lumii se exprimă prin el, îşi formează o judecată ce necesită o corectare permanentă pe baza observaţiei şi în detaliu, numai prin verificarea contextului reprezentărilor sale. Iar John Stuart Mill încearcă, prin calcule reci, să stabilească în logica sa metodele observării. Un exemplu în acest sens este următorul: Să presupunem că un fenomen oarecare s-ar produce totdeauna, în anumite condiţii. Într-un anumit caz, sunt întrunite o întreagă serie a acestor condiţii în afară de câteva, care lipsesc. Ca urmare, fenomenul nu se produce. În acest caz, va trebui să conchidem că fenomenul ce nu s-a produs se află într-o interdependenţă cauzală cu condiţiunile lipsă. Dacă din două elemente chimice se formează totdeauna o anumită substanţă, iar într-un caz nu se întâmplă acest lucru, atunci va trebui cercetat ce lipseşte de astă dată din cele care au fost întotdeauna prezente. Printr-o astfel de metodă ajungem la reprezentări despre ansambluri de fapte care sunt considerate pe bună dreptate că îşi au temelia în natura lucrurilor. John Mill vrea să urmărească metodele observării. Logica despre care Kant a afirmat că n-a mai făcut nici un pas de la Aristotel, este un mijloc de orientare în lăuntrul gândirii însăşi. Logica ne indică cum se poate ajunge de la un gând just, la altul. Logica lui Mill este un mijloc de orientare înlăuntrul lumii faptelor reale. Ea vrea să arate cum se poate ajunge pe baza observaţiilor la judecăţi valabile despre obiecte. Mill nu face deosebire între judecăţile umane. Pentru el, totul emană din ceea ce este gândit de om despre obiecte şi nu admite nici o excepţie, nici măcar cu privire la matematică. Până şi matematica trebuie să-şi dobândească cunoştinţele sale fundamentale din observaţie. În toate cazurile observate până acum, am văzut că două drepte care s-au intersectat o dată, au devenit divergente şi nu s-au mai intersectat a doua oară. Din această observare conchidem că dreptele respective nu se pot intersecta deloc. Însă nu avem, în acest sens, o dovadă perfectă. Pentru John Stuart Mill, lumea este aşadar ceva străin omului. Omul examinează fenomenele lumii şi le aranjează după afirmaţiile pe care acestea le fac în viaţa sa de reprezentări. El ia cunoştinţă de anumite regularităţi în fenomene şi ajunge prin cercetări metodic-logice ale acestor regularităţi, la anumite legi ale naturii. Însă nimic nu conduce până la însăşi temelia obiectelor. Motiv pentru care ne putem reprezenta

regularităţi, la dinamica legii. Dar nu aceasta este ultima ne conduce până la ideaţi temelia obiectelor reale, pentru care nu putem reprezenta foarte bine faptul că totul în lume ar putea fi şi altfel. Mill este convins că fiecare dintre cei care sunt obişnuiţi cu abstractizarea şi analiza, folosindu-şi capacităţile în mod cinstit, după antrenare suficientă a forţei sale de reprezentare, nu va mai găsi nici o dificultate în ideea că într-un alt sistem solar, diferit de al nostru, s-ar putea să nu se găsească nimic din legile valabile la noi.

Este cât se poate de firesc ca acest punct de vedere, de spectator al evenimentelor lumii, adoptat de Mill, să fie extins şi asupra propriului Eu al omului. Omul sesizează că în lăuntrul său vin şi dispar tot felul de reprezentări, care se asociază sau se despart. Însă el nu sesizează o fiinţă care-şi rămâne sieşi asemănătoare ca „Eu", în această venire şi plecare, în această despărţire şi asociere de reprezentări. Până acum, el a văzut că în sine apar reprezentări şi presupune că acest lucru se va întâmpla şi mai departe. Din această posibilitate a concentrării unei lumi de reprezentări în jurul unui centru se naşte reprezentarea de „Eu". Omul este, aşadar, un spectator şi faţă de propriul său „Eu". El îşi lasă reprezentările să-i spună ceea ce poate şti despre el însuşi. Mill cercetează faptele amintirii şi ale aşteptării. Dacă tot ceea ce ştiu despre mine trebuie să se epuizeze în reprezentări, atunci nu pot să spun: îmi amintesc de o reprezentare pe care am avut-o mai de mult sau aştept desfăşurarea unei anumite trăiri; ci: o reprezentare îşi aminteşte de sine sau aşteaptă apariţia ei viitoare. „Când" – zice Mill – „vorbim despre spirit ca despre o serie de percepţii, atunci trebuie să vorbim despre o serie de percepţii care este conştientă de sine ca fiind în curs de devenire şi de trecere. Şi iată că ne aflăm în dilema, fie de a spune că „Eul" sau spiritul ar fi ceva diferit de percepţii, fie de a susţine paradoxul că o simplă serie de reprezentări ar putea avea cunoaşterea trecutului şi viitorului lor". Mill nu poate rezolva această dilemă, care constituie pentru el o enigmă de nerezolvat. El a rupt firul de legătură dintre sine – cel care observă – şi lume, şi nu este în stare să reînnoade firul rupt. Lumea rămâne pentru el necunoscutul de dincolo, care face impresii asupra omului. Tot ceea ce acesta ştie despre necunoscutul de dincolo este că există posibilitatea de a produce percepţii în el. Astfel, în loc de a vorbi despre obiecte aflate în afara lui, omul poate vorbi, în fond, numai despre existenţa posibilităţii de a realiza percepţii. Cel ce vorbeşte despre lucruri în sine se îmbată cu apă chioară; numai cel ce vorbeşte despre posibilitatea permanentă a producerii unor senzaţii, percepţii, reprezentări, se mişcă pe terenul faptelor reale.

John Stuart Mill simţea o aversiune violentă împotriva tuturor gândurilor dobândite în alt fel decât prin compararea faptelor reale, prin urmărirea lucrurilor asemănătoare, analoage şi lucrurilor legate în fenomene. El este de părere că dirijării vieţii umane i-ar putea fi pricinuite numai cele mai mari prejudicii dacă ne-am legăna în credinţa că s-ar putea ajunge la vreun adevăr în alt fel decât prin observare. În această aversiune a lui Mill se simte teama ca nu cumva în năzuinţele de a cunoaşte să ne comportăm în faţa obiectelor altfel decât receptiv (pasiv). Obiectele, ele însele trebuie să-i dicteze omului ce are de gândit despre ele. Dacă încearcă să depăşească receptarea şi să spună ceva din el însuşi despre obiecte, omului îi lipseşte orice garanţie că acest produs propriu, ar avea într-adevăr ceva comun cu obiectele. Până la urmă, în cazul acestei concepţii, este vorba de faptul că adeptul ei nu se poate decide să-şi socotească propria lui gândire independentă ca făcând parte din Univers. El este derutat tocmai datorită faptului că este independent. El ar dori cel mai mult să excludă sinele său, pentru ca nu cumva să adauge ceva greşit în ceea ce spun fenomenele despre ele însele. El nu apreciază în mod just faptul că gândirea lui aparţine naturii la fel ca şi creşterea unui fir de iarbă. Pe cât de clar este că trebuie să observăm firul de iarbă dacă vrem să aflăm ceva despre el, tot pe atât de clar ar trebui să fie şi faptul că va trebui să investigăm şi propria noastră gândire autonomă, dacă vrem să aflăm ceva despre ea. Vorba lui Goethe, cum să cunoaştem relaţia noastră cu noi înşine şi cu lumea exterioară, dacă vrem să ne excludem pe noi înşine cu totul din procesul de cunoaştere? Oricât de mari ar fi meritele lui Mill în legătură cu descoperirea metodelor prin care omul cunoaşte tot ceea ce nu depinde de el, o părere despre relaţia omului cu sine însuşi, şi a sinelui său cu lumea dinafară, nu poate fi totuşi dobândită prin astfel de metode. Din această cauză, toate aceste metode îşi au valabilitatea lor numai faţă de ştiinţele izolate, însă nu pentru o concepţie cuprinzătoare despre lume. Nici o observaţie nu poate să demonstreze ce este gândirea autonomă; aceasta o poate afla numai gândirea, din ea însăşi. Şi pentru că gândirea poate spune ceva despre sine numai prin ea însăşi, tot numai ea îşi poate spune ceva şi despre relaţia sa faţă de lumea dinafară. Ca urmare, modul de reprezentare al lui Mill exclude cu desăvârşire obţinerea unei concepţii asupra lumii. Aşa ceva poate fi dobândit numai printr-o gândire capabilă de a se aprofunda pe sine, şi prin aceasta să cuprindă relaţia sa cu lumea exterioară. Faptul că John Stuart Mill privea cu antipatie o astfel de gândire ce se constituie pe sine însăşi, poate fi înţeles, fără dificultate, din caracterul său. *Gladstone* spunea într-o scrisoare (vezi Gomperz, John Stuart Mill, Viena 1889) că în convorbirile sale obişnuia să-l numească pe Mill drept: „Sfântul raţionalismului". Un om care se epuizează complet prin gândire în acest fel, îi ridică gândirii pretenţii mari şi aplică măsurile de prevedere cele mai mari posibile, ca să nu poată fi înşelat de ea. În acest fel, el devine bănuitor faţă de gândire, căci crede că ar ajunge uşor în domeniul nesiguranţei dacă ar pierde puncte solide de sprijin. Iar nesiguranţa în ceea ce priveşte toate întrebările ce depăşesc cunoaşterea strictă dobândită prin observare este o trăsătură fundamentală a personalităţii lui Mill. Cel ce îi citeşte scrierile poate observa la tot pasul cum Mill consideră ca nerezolvate întrebările la care nu îndrăzneşte să formuleze un răspuns sigur.

*

Herbert Spencer este şi el un partizan al părerii că adevărata esenţă a obiectelor nu poate fi recunoscută. El se întreabă mai întâi: Cum ajung la ceea ce consider că sunt adevăruri despre lume? Observ unele amănunte ale obiectelor şi emit judecăţi cu privire la aceste observaţii. Am observat că, în anumite împrejurări, hidrogenul şi oxigenul se combină dând apa. Este un fenomen despre care îmi formez o părere. Acesta este un adevăr izolat, care se extinde numai asupra unui cerc mic de obiecte. Observ apoi în ce împrejurări are loc combinarea chimică a altor substanţe. Comparând observaţiile izolate, descopăr adevărurile mai generale în legătură cu modul în care are loc îndeobşte combinarea chimică a unor substanţe. Orice cunoaştere este bazată pe faptul că omul trece de la adevăruri izolate la adevăruri tot mai generale, pentru a ajunge la sfârşit la adevărul suprem, pe care nu-l mai poate raporta la alt adevăr; acest adevăr suprem – el trebuie să-l accepte, fără a-l mai putea înţelege mai departe. Pe această cale de cunoaştere nu dispunem de nici un mijloc pentru a înainta la cunoaşterea esenţei absolute a lumii. După această părere, gândirea nu poate face nimic altceva decât să compare între ele diferite obiecte, pentru ca din ceea ce le este comun să extragă şi să-şi formeze adevăruri generale. Însă esenţa universală necondiţionată, datorită unicităţii sale, nu poate fi comparată cu nici un alt obiect. Acesta este motivul pentru care gândirea este dezarmată în faţa acesteia care-i rămâne inaccesibilă.

În exprimarea unor astfel de reprezentări auzim reverberând totdeauna gândul care s-a format şi el pe baza fiziologiei simţurilor (compară mai sus, la pag. 89). La mulţi cugetători acest gând este atât de concrescut cu viaţa lor spirituală, încât îl consideră a fi tot ce poate exista mai sigur. Ei îşi spun că omul recunoaşte obiectele numai prin aceea că devine conştient de ele. Ei transformă, mai mult sau mai puţin involuntar, acest gând în altul, conform căruia putem şti ceva numai despre ceea ce intră în conştienţă; rămâne însă necunoscut cum erau lucrurile înainte de a fi intrat în conştienţă. Din această cauză şi percepţiile senzoriale sunt privite ca şi cum s-ar afla în conştienţă; căci se crede că ele trebuie mai întâi să intre în conştienţă, să devină deci părţi ale acesteia, adică reprezentări, dacă vrem să ştim ceva despre ele.

Şi Spencer susţine sus şi tare că depinde numai de noi, oamenii, felul cum putem cunoaşte lucrurile şi că, din această cauză, dincolo de ceea ce ne este mijlocit de simţuri şi de gândirea noastră, trebuie să acceptăm existenţa a ceva necognoscibil. Avem o conştienţă clară a tot ceea ce ne spun reprezentările noastre. Însă acestei clarităţi îi este adăugată o conştienţă oarecum nebuloasă care ne şoptește că la temelia a tot ceea ce observăm şi gândim, se află ceva ce nu mai poate fi observat şi gândit. Ştim că avem de a face numai cu aparenţe, nu cu realităţi depline, de sine stătătoare. Însă tocmai pentru că ştim precis că lumea noastră este o aparenţă, mai ştim şi că la temelia ei se află

ceva real ce nu poate fi reprezentat. Prin astfel de sinuozităţi ale gândirii sale, Spencer credea că va putea produce împăcarea deplină a religiei cu cunoaşterea. Există ceva ce nu este accesibil nici unei cunoaşteri; există deci şi ceva ce poate fi cuprins de religie în credinţă; într-o credinţă ce nu poate fi zdruncinată de cunoaşterea neputincioasă.

Domeniul pe care Spencer îl consideră a fi accesibil cunoaşterii, îl tratează exclusiv ca pe un domeniu al reprezentărilor ştiinţei naturii. Atunci când încearcă să explice, el o face numai în sensul ştiinţelor naturale.

Spencer îşi imaginează procesul cunoaşterii din punctul de vedere al ştiinţei naturii. Fiecare organ al unei fiinţe a luat naştere prin aceea că s-a adaptat condiţiilor în care trăieşte. Aparţine condiţiilor de viaţă ale omului faptul că el se orientează în lume gândind. Organul său de cunoaştere ia naştere prin adaptarea vieţii reprezentărilor sale la condiţiile lumii exterioare. Când omul afirmă ceva despre un obiect sau un fenomen oarecare, aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că el se adaptează lumii înconjurătoare. Toate adevărurile s-au născut pe această cale a adaptării. Iar ceea ce a fost dobândit prin adaptare poate fi transmis urmaşilor pe calea ereditaţii. Nu au dreptate cei ce afirmă că omului îi este dată prin natura sa, o dată pentru totdeauna, o anumită predispoziţie pentru anumite adevăruri generale. Ceea ce se manifestă ca o astfel de predispoziţie, îi lipsea încă precursorului omului, fiind dobândit ulterior prin adaptare şi transmis apoi ereditar urmaşilor. Au dreptate anumiţi filosofi atunci când vorbesc despre adevărurile pe care omul nu are nevoie să le extragă din propria lui experienţă individuală, căci ele se află dintru început în organizareaa lui. Astfel de adevăruri au fost şi ele totuşi dobândite, numai că nu de om ca individ, ci ca specie. Individul le-a moştenit de-a gata într-o perioadă mai timpurie. Goethe relatează că a participat la unele discuţii cu privire la „Critica raţiunii pure" a lui Kant şi a observat cu această ocazie reînnoirea vechii întrebări fundamentale: „în ce măsură contribuie sinele nostru propriu şi în ce măsură contribuie lumea exterioară la existenţa noastră spirituală?". Şi Goethe continuă: „N-am făcut nicicând vreo deosebire între aceste două elemente, iar atunci când filozofam ocazional, în felul meu, cu privire la unele lucruri, o făceam cu o naivitate inconştientă, crezând într-adevăr că mi-aş vedea părerile în faţa ochilor". Spencer a transpus această „veche problemă fundamentală" în lumina modului de observare al ştiinţelor naturii. El credea că arată că omul evoluat trebuie să contribuie în orice caz şi din propriul său sine la existenţa lui pe plan spiritual; însă acest sine se compune totuşi din moştenirile dobândite de strămoşii noştri în lupta lor cu lumea dinafară. Când astăzi credem că ne vedem părerile în faţa ochilor, acestea nu au fost întotdeauna părerile noastre, ci au fost odinioară observaţii făcute într-adevăr cu ochii asupra lumii exterioare. Calea lui Spencer – ca şi cea a lui Mill – porneşte din psihologie. Însă Mill se opreşte la psihologia individuală, pe când Spencer urcă, retrospectiv, de la individ la înaintaşii acestora. Psihologia individuală se află în aceeaşi situaţie ca şi embriologia în zoologie. Anumite fenomene ale embriologiei pot fi înţelese numai dacă se raportează la fenomene ale filogeniei. La fel nu pot fi înţelese prin sine, nici faptele reale ale conştienţei individuale. Trebuie să ne urcăm până la specie, ba să depăşim retrospectiv chiar şi specia umană, până la îmbogăţirea cunoaşterii la care au contribuit strămoşii animali ai omului. Spencer îşi foloseşte marea lui perspicacitate pentru a-şi sprijini această istorie a evoluţiei procesului de cunoaştere. El arată cum capacităţile spirituale au evoluat treptat, plecând de la stadii inferioare, prin adaptări succesive la lumea exterioară din ce în ce mai corespunzătoare spiritului, ca şi prin moştenirea acestor adaptări. Tot ceea ce dobândeşte omul individual în afara experienţei, prin pură gândire asupra lucrurilor, a fost însuşit de omenire, sau de înaintaşii ei, prin observare, prin experienţă. Leibniz a crezut că ar putea explica acordul dintre interioritatea umană şi lumea exterioară prin acceptarea existenţei unei armonii prestabilite de Creator. Spencer explică această potrivire din punctul de vedere al ştiinţelor naturii. Aceasta nu este prestabilită, ci s-a instalat prin devenire. Avem de a face aici cu continuarea gândirii ştiinţelor naturii până în faptele reale supreme dăruite omului. Linné explică existenţa fiecărei forme a fiinţelor vii prin aceea că aşa a făcut-o Creatorul. Darwin explică evoluţia formei vieţuitoarelor prin adaptările şi transmiterea însuşirilor dobândite. Leibniz demonstrează că gândirea coincide întru totul cu lumea exterioară pentru că această coincidenţă a fost instaurată de Creator. Spencer arată că această coincidenţă există pentru că s-a dezvoltat prin adaptare şi caracterul ereditar al lumii gândurilor.

Spencer a plecat de la necesitatea unei explicări fireşti a fenomenelor spirituale. Direcţia acestei explicări i-a fost dată de geologia lui Lyell. În această geologie, de fapt, mai era combătut gândul că formele organice s-ar fi format unele din altele printr-o evoluţie treptată, divergentă; el găseşte totuşi un sprijin important prin aceea că formaţiunile anorganice (geologice) ale suprafeţei Pământului sunt explicate printr-o astfel de evoluţie treptată şi nu în urma unor uriaşe catastrofe. Spencer, care primise o instrucţie temeinică în domeniul ştiinţelor naturii, activând un timp şi ca inginer civil, a recunoscut imediat însemnătatea deplină a gândului evoluţiei şi a aplicat-o, în ciuda combaterii ei de către Lyell. Ba mai mult, el a aplicat-o chiar şi proceselor spirituale. Deja în 1850, în scrierea „Social Statics", Spencer a descris evoluţia socială prin analogie cu cea organică. A cunoscut şi studiile lui Harvey şi Wolff în legătură cu embriologia organismelor şi a aprofundat lucrările lui Carl Ernst von Baer, care i-au dezvăluit cum evoluţia constă în aceea că dintr-o stare de echilibru, de uniformitate se dezvoltă o stare a diversificării, a varietăţii, a bogăţiei. În primele stadii embrionare, organismele se aseamănă mult între ele; mai târziu ele se diversifică. Acest gând evoluţionist a primit apoi deplină confirmare prin Darwin. Întreaga bogăţie a diferitelor forme ale lumii organice actuale s-a dezvoltat din câteva organisme primordiale, puţine la număr.

De la gândul evoluţiei, Spencer vroia să urce până la adevărurile cele mai generale, care – după părerea lui – constituie ţinta străduinţei umane pentru cunoaştere. El credea că descoperă gândul evoluţiei până şi în fenomenele cele mai simple. Când din picături mărunte de apă risipite în atmosferă se formează un nor pe cer, când din firele de nisip răspândite pe sol, se formează o grămadă de nisip, avem de-a face cu procese evolutive. Materia răspândită se concentrează într-un tot. În ipoteza cosmogonică a lui Kant-Laplace, întâlnim acelaşi proces de aglomerare. Părţi risipite ale unui nor cosmic haotic s-au aglomerat la un loc. Organismul ia naştere în acelaşi fel. Elemente răspândite sunt concentrate în ţesuturi. Psihologul poate observa cum procedează omul când adună laolaltă observaţii ocazionale în adevăruri generale. În lăuntrul întregului concentrat, are apoi loc procesul de diferenţiere a părţilor. Masa primordială se transformă în corpurile cereşti ale sistemului solar; organismul întreg se diferenţiază în variate organe specializate.

Prin producerea concentrării, încetează procesul descompunerii şi împrăştierii părţilor. Când un proces de dezvoltare atinge un anumit punct culminant, se produce o stare de echilibru. Omul se dezvoltă, bunăoară, până la formarea unei maxime armonii a capacităţilor sale lăuntrice cu natura dinafară. Însă o astfel de stare de echilibru nu poate dăinui; intervin forţe exterioare în mod destructiv. Procesul evolutiv trebuie să fie urmat de procesul descendent, degenerativ; ceea ce s-a concentrat se extinde iarăşi; cosmicul se transformă din nou în haos. Procesul evoluţiei poate începe din nou. Spencer vede în întregul proces universal o mişcare ritmică.

Desigur că nu este lipsită de interes pentru istoria comparată a evoluţiei concepţiilor despre lume, faptul că, din urmărirea devenirii fenomenelor cosmice, Spencer a ajuns la un gând asemănător celui exprimat şi de Goethe pe baza ideilor despre devenirea vieţii. El descrie creşterea plantei după cum urmează: „Oricât ar răsări, înflori şi rodi planta, toate acestea sunt în fond întotdeauna aceleaşi organe, care îndeplinesc prescripţiile naturii în scopuri multiple şi adesea în forme modificate. Acelaşi organ care, pe tulpină, se întinde (dilată) ca frunză, şi care a îmbrăcat o multitudine de forme, se contractă în caliciu, se extinde în petale, se contractă în organele de reproducere, pentru a se extinde apoi pentru ultima dată ca fruct". Dacă gândim această reprezentare transpusă la întregul proces cosmic, ajungem la ceea ce afirmă Spencer despre concentrarea şi risipirea materiei.

*

Spencer şi Mill au exercitat o puternică influenţă în ultima jumătate a secolului asupra evoluţiei concepţiei despre lume. Punerea severă în

evidenţă a observaţiei şi prelucrarea unilaterală a metodelor cunoaşterii observatoare prin Mill; aplicarea reprezentărilor ştiinţelor naturii asupra întregului cuprins al cunoaşterii umane prin Spencer: ele trebuiau să corespundă sentimentelor unei epoci, care vedea în concepţiile idealiste asupra lumii a unor Fichte, Schelling, Hegel numai semnele decăderii gândirii umane, acordând în schimb o apreciere exclusivă doar succeselor cercetărilor ştiinţelor naturii, în timp ce lipsa de consens a gânditorilor idealişti precum şi – după părerea multora – completa lipsă de rodnicie a gândirii adâncite în ea însăşi au produs o profundă neîncredere în idealism. Se poate chiar afirma că o părere larg răspândită în ultimele decenii exprimă ceea ce spune Rudolf Virchow în 1893, în cuvântarea sa: „Întemeierea Universităţii berlineze şi trecerea de la epoca filosofică la epoca ştiinţelor naturii": „După ce credinţa în formulele magice a fost reprimată în cercurile cele mai largi ale poporului, nu au mai produs răsunet nici formulele filosofilor naturii. Iar unul dintre cei mai însemnaţi filosofi ai celei de a doua jumătăţi a secolului al nouăsprezecelea, Eduard von Hartmann, recapitulează caracterul concepţiei sale asupra lumii prin acel „Motto" pe care l-a pus la începutul cărţii sale „Filosofia inconştientului": „Rezultate speculative după metoda inductivă a ştiinţelor naturale". Da, el este de părerea că „Trebuie recunoscută amploarea progresului indus de Mill", prin care „au fost învinse pentru totdeauna toate încercările filosofării deductive". (E. von Hartmann: „Istoria metafizicii", partea a II-a, pag. 479).

Recunoaşterea anumitor limite ale cunoaşterii umane – pe care o indicau mulţi cercetători ai naturii –, a trezit simpatia unor naturi cu înclinaţii religioase, care îşi spuneau: Cercetătorii naturii observă faptele anorganice şi cele organice şi încearcă, prin asocierea fenomenelor izolate, să descopere legi generale, cu ajutorul cărora pot fi explicate anumite aspecte, ba chiar poate fi prevăzută şi desfăşurarea regulată a unor fenomene viitoare. La fel trebuie să procedeze şi concepţia sintetizatoare despre lume; ea trebuie să se ţină de faptele reale, să cerceteze, extrăgând din aceste fapte adevăruri generale, în limite modeste, şi să nu nutrească pretenţia de a pătrunde în domeniul „ininteligibilului". Cu separarea sa totală a „inteligibilului" de „neinteligibil", Spencer a venit în cea mai mare măsură în întâmpinarea unor astfel de necesităţi religioase. Dimpotrivă, aceste spirite cu înclinaţii religioase considerau modul de reprezentare idealist ca o ţicneală. Aceasta nu poate recunoaşte în principiu un „neinteligibil", pentru că trebuie să se menţină pe poziţia că prin scufundarea în viaţa umană lăuntrică, este posibilă cunoaşterea nu numai a părţii exterioare a existenţei Universului, ci şi a nucleului său adevărat.

În aceeaşi direcţie ca aceea a unor spirite cu înclinaţii religioase se mişcă şi gândirea unor cercetători influenţi ai naturii, ca, bunăoară, a lui Hurley, care aderă la un agnosticism total în ce priveşte esenţa lumii, declarând totodată că un monism susţinut, în sensul cunoştinţelor darwiniene, ar putea fi aplicat numai în legătură cu latura exterioară a naturii dată omului. Hurley este unul dintre primii care au intervenit în favoarea ideilor darwiniene; însă tot el este unul dintre cei mai convinşi susţinători ai caracterului limitat al acestui mod de reprezentare. Unei păreri asemănătoare i s-a raliat fizicianul *John Tyndall* (1820-1893), care recunoaşte în procesul cosmic existenţa unei forţe absolut inaccesibile intelectului uman. Căci, tocmai dacă s-ar presupune că în lume totul s-ar naşte prin dezvoltare naturală, nu s-ar mai putea recunoaşte niciodată că materia – care este în definitiv purtătoare a întregii evoluţii – n-ar fi altceva decât ceea ce poate fi înţeles despre ea de raţiunea noastră.

*

O apariţie caracteristică pentru timpul său este personalitatea omului englez de stat *James Balfour* (1848-1930), care în anul 1879, în cartea sa: „A Defence of Philosophic Doubt: Being an Essay on the Foundations of Belief", a depus o mărturisire de credinţă, asemănătoare, fără îndoială, cu aceea a unor largi cercuri. Cu privire la ceea ce poate fi explicat de om, el se situează cu totul pe terenul gândirii ştiinţelor naturii. Pentru el, în cunoaşterea naturii se epuizează întreaga cunoaştere. Însă, în acelaşi timp, el mai susţine şi că numai acela ar înţelege cunoaşterea ştiinţelor naturii, care ar recunoaşte că necesităţile raţionale şi sufleteşti ale omului nu vor putea fi niciodată satisfăcute prin această cunoaştere. Este suficient să se recunoască cum că, până la urmă, şi în ştiinţa naturii se ajunge la a crede în ultimele adevăruri, ce nu mai pot fi demonstrate. Însă nu este deloc dăunător faptul că ajungem în această privinţă numai la a crede, pentru că această credinţă ne călăuzeşte cu fermitate în acţiunile ce le săvârşim în viaţa obişnuită. Noi credem în legile naturii şi le stăpânim prin această credinţă; iar prin credinţa noastră silim natura să slujească scopurilor noastre. Credinţa religioasă trebuie să stabilească un acord egalizator între acţiunile omului şi necesităţile superioare ce depăşesc cotidianul.

Concepţiile despre lume, expuse aici rezumativ sub denumirea de „Lumea ca iluzie", arată că la temelia lor se află năzuinţa căutării unui raport satisfăcător al reprezentării Eului conştient de sine cu o imagine a întregului Univers. Ele apar a fi deosebit de importante, tocmai prin aceea că ele nu privesc această căutare ca scop filosofic, conştient, al lor şi nu-şi îndreaptă căutările lor expres spre această ţintă, ci că, într-un mod oarecum instinctiv, îi dau modului lor de reprezentare amprenta determinată de această căutare ca impuls inconştient. Iar modul acestei căutări este de aşa natură încât trebuie să fie condiţionat de reprezentările mai noi ale ştiinţelor naturii. Ne apropiem de caracterul fundamental al acestor reprezentări dacă ne oprim la noţiunea „conştienţei". Această noţiune s-a revărsat clar în viaţa concepţiei mai noi despre lume de abia cu Descartes. Anterior, gânditorii puneau preţ pe noţiunea de „suflet" ca atare. Se ţinea mai puţin seama de faptul că sufletul parcurge numai o parte a vieţii sale în apariţiile sale conştiente. Căci, în timpul somnului, sufletul nu vieţuieşte conştient. Faţă de viaţa conştientă, esenţa sufletului trebuie să constea deci din forţe mai profunde, care îi conferă sufletului o conştienţă numai în starea de veghe. Însă cu cât mai mult se ajungea să se formuleze întrebări cu privire la justificarea şi valoarea cunoaşterii pe baza unor reprezentări lămuritoare, cu atât mai mult se ajungea şi la sentimentul că sufletul găseşte certitudinea cea mai mare din toată cunoaşterea atunci când nu pătrunde mai sus de sine şi nici mai adânc în sine, ci numai până unde ajunge conştienţa. Exista părerea că oricât de incert a fi restul, cel puţin ceea ce se află în conştienţă, este, ca atare, cert. Chiar dacă edificiul, prin faţa căruia trec, nu ar exista în afara mea, pot totuşi afirma că *imaginea* edificiului acestuia vieţuieşte acum în conştienţa mea. Însă de îndată ce ne îndreptăm atenţia asupra conştienţei, nu se poate evita ca noţiunea de „Eu" să se contopească cu cea a conştienţei. Oricare ar fi esenţa „Eului" în afara conştienţei, domeniul „Eului poate fi reprezentat până unde se întinde conştienţa". Însă nu poate fi negat faptul că imaginea senzorială a lumii, care se află în mod conştient în faţa sufletului, ar lua naştere din impresia făcută de lume asupra omului. De îndată ce ne agăţăm de această afirmaţie, nu ne mai putem elibera iarăşi uşor de ea. Pentru că, pe furiş, se strecoară judecata: Fenomenele lumii sunt cauza; ceea ce se reprezintă în conştienţă, este efectul. Deoarece se crede că efectul există numai în conştienţă, se presupune o existenţă a cauzei într-o lume aflată cu totul *în afara* omului, ca „Obiect în sine", neperceptibil. Expunerile de mai sus arată felul în care cunoştinţele fiziologice mai noi conduc la consolidarea unei astfel de păreri. Există însă părerea potrivit căreia „Eul", împreună cu trăirile sale subiective, se vede încuiat cu totul în propria lui lume. Această iluzie intelectuală, produsă cu multă perspicacitate, o dată produsă, nu poate fi distrusă până când „Eul" nu va afla în sine ceva despre care ştie că, cu toate că îşi are oglindită imaginea în conştienţă, îşi află totuşi esenţa în afara conştienţei subiective. „Eul" trebuie să fie contactat în afara conştienţei senzoriale, de esenţe care-şi garantează fiinţarea prin ele însele. „Eul" trebuie să afle în sine ceva ce conduce *în afara lui însuşi*. Acest lucru poate fi săvârşit de ceea ce a fost spus despre aducerea la viaţă a gândului. Dacă „Eul" a avut o trăire a gândului numai în sine, atunci se simte pe sine împreună cu gândul în sine însuşi. De îndată ce gândul îşi începe viaţa lui proprie, el smulge „Eul" din viaţa lui subiectivă. Se săvârşeşte atunci un proces pe care Eul îl trăieşte în mod subiectiv, însă care este totuşi, prin natura sa, obiectiv, şi care smulge „Eul" din tot ce poate fi resimţit de el numai în mod subiectiv. După cum se vede, şi reprezentările pentru care lumea devine iluzie năzuiesc spre ţinta dezvoltării în continuare a imaginii hegeliene a lumii gândului devenit viu. Aceste reprezentări se modelează în funcţie de felul în care trebuie să devină imaginea concepţiei despre lume, care este mânat în mod inconştient de impulsul existent în acest ţel, care însă nu are forţa necesară pentru a răzbate până la atingerea acestui ţel. În profunzimile dezvoltării concepţiei despre lume acţionează dorinţa atingerii acestui ţel. Însă concepţiilor asupra lumii care apar le lipseşte forţa necesară pentru a

răzbate până la acest ţel. Chiar şi în imperfecţiunea lor, concepţiile vechi despre lume poartă totuşi amprenta acestui ţel; iar ideile care apar sunt simptomele exterioare ale unor forţe active ce rămân ascunse.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

ECOURI ALE MODULUI KANTIAN DE REPREZENTARE

În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, puţine sunt personalităţile care să caute, prin adâncirea în idei tipic hegeliene, dobândirea unei certitudini privind raportul dintre o reprezentare despre Eul conştient de sine şi imaginea generală a Universului. Unul din cei mai buni este prea de timpuriu dispărutul *Paul Asmus* (1842-1876), care a publicat în 1873 scrierea „Eul şi obiectul în sine", în care arată că, în modul cum erau considerate de Hegel gândirea şi lumea ideilor, poate fi dobândită o anumită relaţie a omului cu esenţa obiectelor. El discută cu multă perspicacitate faptul că în gândirea omului nu este cuprins ceva străin de realitate, ci ceva plin de viaţă, ceva primordial-real, în care este suficient să ne afundăm pentru a ajunge la trăirea esenţei existenţei. El a prezentat într-un mod luminos cursul luat de evoluţia concepţiei despre lume, care, plecând de la Kant – care a considerat „obiectul în sine" ca ceva străin de om, ceva inabordabil – ajunge la Hegel, a cărui părere era că gândul nu se cuprinde numai pe sine însuşi, în calitatea lui de esenţă ideală, ci şi „obiectul în sine". Însă unor astfel de voci nu li s-a acordat atenţia cuvenită. Acest lucru a fost exprimat în modul cel mai direct în discursul universitar de la Heidelberg, al lui *Eduard Zeller*, care a devenit o sintagmă foarte iubită într-un anumit mediu filosofic: „Înapoi la Kant". Reprezentările, de o parte inconştiente, de altă parte conştiente, care au generat acest îndemn, sunt cam următoarele: Ştiinţa naturii a zdruncinat încrederea în gândirea independentă care vrea să pătrundă prin ea însăşi până la problemele supreme ale existenţei. Însă noi nu ne putem declara satisfăcuţi cu simplele rezultate ale ştiinţelor naturii, pentru că ele nu călăuzesc dincolo de partea exterioară a obiectelor. Dincolo de părţi exterioare, mai trebuie să se afle cauze ascunse ale existenţei. Căci doar chiar ştiinţa naturii este cea care a demonstrat că lumea culorilor, a sunetelor şi aşa mai departe, care ne înconjoară, nu este o realitate aflată afară, în lumea obiectivă, ci că este un produs al structurării simţurilor noastre şi al creierului nostru. Va trebui deci să ne punem întrebările: În ce măsură indică rezultatele cercetărilor întreprinse de ştiinţele naturii, dincolo de ele însele, rezolvarea unor probleme mai înalte? Care este esenţa cunoaşterii noastre? Poate oare această cunoaştere să ne conducă la rezolvarea sarcinilor mai înalte? Kant pusese astfel de întrebări în mod foarte insistent. Unii vroiau să vadă cum a procedat Kant pentru a lua o atitudine faţă de aceste întrebări. Se dorea regândirea cu cea mai mare exactitate a mersului gândirii lui Kant, pentru ca, prin continuarea mai departe a ideilor sale, prin ocolirea erorilor lui, să se găsească o ieşire din încurcătură.

O serie de gânditori a depus eforturi susţinute pentru a ajunge la un scop oarecare, pornind de la puncte de plecare kantiene. Cei mai importanţi dintre aceştia sunt: *Hermann Cohen* (1842-1918), *Otto Liebmann* (1840-1912), *Wilhelm Windelband* (1848-1915), *Johannes Volkelt* (1848-1930), *Benno Erdmann* (1851-1921). În scrierile acestor gânditori se găseşte multă agerime a minţii. Foarte multă muncă a fost depusă pentru a cerceta natura şi însemnătatea capacităţii umane de a cunoaşte. *Johannes Volkelt*, care, în măsura în care a activat ca teoretician al cunoaşterii a trăit cu totul în acest curent, a scos şi o operă fundamentală despre „Teoria kantiană a cunoaşterii" (1879), a scris, ca o ilustrare a acestui curent, şi o carte despre „Experienţă şi gândire" (1886), în care sunt amintite toate problemele determinante pentru acest fel de reprezentare; la inaugurarea catedrei din Basel, în 1884, el a ţinut un discurs în care a afirmat că orice gândire care depăşeşte rezultatele ştiinţelor factuale izolate, trebuie să aibă în sine „caracterul neliniştit al căutării, al gândirii, al încercării, al apărării şi al mărturisirii în sine"; „este o avansare, care însă parţial se retrage din nou; o cedare, care însă după aceea întinde parţial din nou mâna", (Volkelt: „Despre posibilităţile metafizicii", 1884). Foarte ascuţit nuanţată apare noua legătură cu gândirea lui Kant la *Otto Liebmann*. Scrierile sale: „Despre analiza realităţii" (1876), „Gânduri şi fapte" (1882), „Climaxul teoriilor" (1884), constituie adevărate pilde ale unei critici filosofice exemplare. O inteligenţă corozivă descoperă aici, într-un mod genial, contradicţii în lumea gândurilor, indică nepotriviri în judecăţi aparent de nezdruncinat şi le demonstrează diferitelor ştiinţe ce aspecte nesatisfăcătoare conţin argumentele lor, când rezultatele lor sunt supuse tribunalului suprem al gândirii. Liebmann îi face socoteala darwinismului, indicându-i contradicţiile; el îi dezvăluie presupunerile nu întru totul întemeiate precum şi golurile sale în gândire. El afirmă că trebuie să existe ceva ce călăuzeşte dincolo de contradicţii, ceva ce umple golurile, ceva ce conferă părerilor un fundament. Liebmann încheie o expunere făcută în legătură cu natura fiinţelor vii, spunând: „Faptul că sămânţa plantelor – în ciuda păstrării sale uscate timp de mai multe milenii – nu-şi pierde capacitatea germinativă, că, bunăoară, boabele de grâu găsite în sarcofagele mumiilor egiptene, după ce fuseseră îngropate, închise ermetic de-a lungul a mii de ani, semănate în sol umed, se dezvoltă excelent; că mai departe, rotatorii şi alţi infuzori complet deshidrataţi, colectaţi din jgheaburile de scurgere de pe acoperiş, de îndată ce sunt udaţi cu apă de ploaie încep să forfotească readuşi la viaţă; mai mult, că broaşte şi peşti ce s-au transformat în bulgări de gheaţă solizi în apa îngheţată, prin dezgheţare făcută cu grijă îşi redobândesc viaţa pierdută, – toate aceste împrejurări admit interpretări cu totul opuse. Pe scurt, orice contestare categorică în această chestiune ar fi un dogmatism grosolan. Acest „De aceea, ne oprim aici" este în fond, chiar dacă nu cuvânt cu cuvânt, totuşi conform sensului, gândul de încheiere al fiecărei expuneri liebmanniene. Ba este chiar rezultatul final al multor adepţi noi şi prelucrători ai kantianismului. Adepţii acestui curent nu pot să sublinieze destul că ei preiau lucrurile în conştienţa lor, că deci tot ceea ce este văzut, auzit şi aşa mai departe, de ei, nu se află afară în lume, ci în lăuntrul lor, precum şi că, în consecinţă, nu se pot lămuri deloc cu ceea ce se află în afara lor. În faţa mea stă o masă – îşi spune neokantianul. Totuşi, nu este chiar aşa, ci numai mi se pare a fi aşa. Numai un naiv în ce priveşte problemele concepţiei asupra lumii, poate spune: În afara mea se află o masă. Cel ce s-a eliberat de naivitate, îşi spune: Ceva necunoscut produce asupra ochiului meu o impresie; din această impresie, ochiul şi creierul meu fac o percepţie de culoare brună. Şi pentru că percepţia de culoare brună nu o am într-un singur punct, ci ochiul meu se poate plimba deasupra unei suprafeţe şi a unor formaţii, patru la număr, asemănătoare unor coloane, iată că tot ce-mi apare brun se transformă în mine într-un obiect care este tocmai masa cu pricina. Iar dacă voi atinge masa, ea îmi opune rezistenţă. Ea face o impresie asupra simţului meu tactil, ceea ce exprim prin aceea că, formaţiunii create de ochiul meu, îi atribui o consistenţă. Aşadar, determinat de un „obiect în sine", ce-mi este necunoscut, am creat din mine, masa care este o reprezentare a mea. Ea există numai în conştienţa mea. Această părere este pusă de Volkelt la începutul cărţii sale despre teoria cunoaşterii elaborată de Kant: „Prima idee fundamentală de care filosoful trebuie să devină conştient constă în a recunoaşte faptul că ce ştim nu se extinde în primul rând asupra a nimic altceva decât numai asupra reprezentărilor noastre. Reprezentările noastre sunt unicul lucru pe care-l aflăm nemijlocit, pe care îl trăim direct; şi tocmai pentru că le aflăm nemijlocit, nici cea mai categorică îndoială nu ne poate rupe de cunoaşterea lor. Dimpotrivă, cunoaşterea ce îmi depăşeşte reprezentarea – folosesc aici această expresie în sensul cel mai larg, astfel încât cuprinde tot ce se întâmplă

pe plan psihic –, nu este scutită de îndoială. Din această cauză, la începutul filosofării, întreaga cunoaştere ce depăşeşte reprezentările trebuie considerată categoric a fi ceva foarte îndoielnic". Otto Liebmann foloseşte acest gând şi pentru a susţine afirmaţia că: Omul poate şti tot pe atât de puţin, dacă lucrurile pe care şi le reprezintă se află în sau în afara conştienţei sale. „Tocmai pentru că în realitate nici un subiect care are reprezentări nu poate ieşi din sfera reprezentării sale subiective; tocmai pentru că niciodată, cu saltul peste propria-i conştienţă, simultan cu emanciparea de sine însuşi, nu este în stare să constate ce poate exista sau nu în afara subiectivităţii sale; tocmai de aceea este nepotrivit să vrei să afirmi, că obiectul reprezentat, nu există în afara reprezentării sale subiective".

Atât Volkelt cât şi Liebmann sunt însă preocupaţi să demonstreze că omul găseşte gata pregătit, în lăuntrul lumii reprezentărilor sale, ceva ce nu este numai observat, numai perceput, ci care îi este adăugat în gând lucrului perceput şi care cel puţin indică esenţa obiectelor. Volkelt este de părere că în cadrul vieţii de reprezentare există şi un fapt care indică, dincolo de viaţa de reprezentare, spre ceva ce se află în afara acesteia. Acest fapt este că anumite reprezentări i se impun omului cu o necesitate logică. În cartea sa, apărută în 1906, sub titlul „Izvoarele certitudinii umane", la pag. 3, putem citi părerea lui Volkelt: „Dacă ne întrebăm pe ce se bazează certitudinea cunoaşterii noastre, ne lovim de două origini, de două izvoare ale certitudinii. Oricât de necesară ar fi cooperarea intimă a ambelor moduri de certitudine când trebuie să ia naştere o cunoaştere, este totuşi imposibil să raportăm pe unul la celălalt. Unul dintre izvoarele certitudinii este siguranţa de sine a conştienţei, interioritatea faptelor conştienţei mele. Pe cât de adevărat eu sunt conştienţă, tot pe atât de adevărat conştienţa mea îmi dovedeşte existenţa anumitor desfăşurări şi stări, a anumitor conţinuturi şi forme. Fără acest izvor al certitudinii, nu ar exista, în general, nici un fel de cunoaştere; ea ne dăruieşte materia din a cărei prelucrare apar mai întâi toate cunoştinţele. Celălalt izvor al certitudinii este necesitatea gândirii, certitudinea constrângerii logice, conştienţa necesităţii obiective. În acest caz ne este dat ceva de-a dreptul nou, ceva ce este imposibil de dobândit din certitudinea de sine a conştienţei". Despre acest al doilea izvor al certitudinii, Volkelt se exprimă în scrierea lui mai sus amintită, în modul următor: „Experienţa nemijlocită ne permite să ne dăm seama că anumite înlănţuiri de noţiuni au în sine o necesitate extrem de specifică, care este deosebită esenţialmente de toate celelalte feluri de necesităţi, însoţite de reprezentări. Această necesitate ne sileşte să gândim despre anumite noţiuni că ele nu sunt necesarmente legate între ele în reprezentarea conştientă, ci să admitem şi o legătură necesară corespunzătoare, obiectivă, independentă de reprezentările conştiente. În continuare, această necesitate ne sileşte, nu prin aceea că ne-ar spune că dacă cele prescrise de ea nu ar avea loc s-ar termina cu satisfacţia noastră morală sau cu fericirea noastră lăuntrică, cu mântuirea noastră, etc., ci constrângerea pe care o exercită conţine faptul că fiinţarea obiectivă ar trebui să se desfiinţeze pe sine în sine însăşi, să-şi piardă posibilitatea de existenţă, dacă ar urma să se menţină contrariul celor prescrise de ea. Excelenţa acestei constrângeri constă deci în aceea că gândul – trebuie să existe opusul necesităţii ce ni se impune –, ar urma să ni se facă cunoscut în mod necesar ca o pretenţie, în sensul că realitatea s-ar răscula împotriva condiţiilor sale de existenţă. După cum se ştie, noi desemnăm această constrângere specială, trăită nemijlocit, drept constrângere logică sau necesitate a gândirii. Necesitatea logică ni se revelează nemijlocit ca o exprimare a obiectului însuşi. Şi, de fapt, importanţa judicioasă specială, „străluminarea raţională" este cea care cuprinde tot ce este logic, fapt datorită căruia este creată, printr-o evidenţă nemijlocită, valoarea reală, obiectivă a înlănţuirilor logice de noţiuni". (Volkelt: „Teoria kantiană a cunoaşterii"). Iar Otto Liebmann mărturiseşte, spre sfârşitul scrierii sale „Klimaxul teoriilor", că, după părerea lui, întregul edificiu al cunoaşterii umane, de la parterul ştiinţei observării până în regiunile cele mai aeriene ale ipotezelor celor mai înalte ale concepţiilor despre lume, este străbătut de gânduri ce indică dincolo de percepţie, precum şi că „Frânturi ale percepţiei, completate mai întâi potrivit anumitor feluri de a proceda ale raţiunii, cu foarte multe amănunte neobservate, vor trebui să fie înşirate una după alta, într-o ordine strictă". Cum i se poate însă tăgădui gândirii umane capacitatea de a recunoaşte din sine însăşi ceva, prin propria-i activitate, dacă pentru punerea în ordine a faptelor reale ale percepţiei observate trebuie chemată în ajutor această activitate proprie a ei? Neokantianismul se află într-o situaţie specială. El ar vrea să rămână înlăuntrul conştienţei, înlăuntrul vieţii de reprezentare, trebuie însă să-şi mărturisească cum că, în acest „înlăuntrul", el nu poate face nici un singur pas care nu l-ar călăuzi în afară spre dreapta sau spre stânga. Otto Liebmann încheie cel de al doilea caiet de „Gânduri şi fapte reale" în acest fel: „Dacă, pe de o parte, văzut din punctul de vedere al ştiinţei naturii, omul n-ar fi altceva decât praf dotat cu viaţă, iată că, pe de altă parte, privit din singurul punct de vedere nemijlocit, accesibil nouă, întreaga natură care apare în spaţiu şi timp este un fenomen antropocentric".

În ciuda faptului că concepţia după care lumea observată este numai o reprezentare umană trebuie să se autoanihileze când ajunge să fie înţeleasă corect, totuşi adepţii ei sunt numeroşi. Este o concepţie mereu reînnoită în diferite nuanţe, în decursul ultimelor decenii ale secolului al nouăsprezecelea. *Ernst Laas* (1837-1885) reprezintă cu fermitate punctul de vedere potrivit căruia, în cadrul cunoaşterii, ar fi permisă prelucrarea numai a faptelor percepute pozitive. Pornind de la aceeaşi concepţie fundamentală, *Aloys Riehl* (1844-1924) declară că nu poate exista nici un fel de concepţie generală asupra lumii, ci că tot ceea ce depăşeşte ştiinţele izolate nu este altceva decât o critică a cunoaşterii. Cunoaştere nu există decât în ştiinţele izolate; filosofia are sarcina de a arăta cum are loc cunoaşterea precum şi de a avea grijă ca nu cumva gândirea să introducă în cunoaştere ce nu ar putea fi justificat prin fapte. Cel mai radical a procedat însă *Richard Wahle*, prin cartea sa „Filosofia în totalitatea ei şi sfârşitul ei", apărută în 1894. El filtrează eliminând din cunoaştere, în modul cel mai perspicace posibil, tot ce este adăugat de spiritul uman „întâmplărilor" lumii. Până la urmă, acest spirit se află în marea întâmplărilor ce se perindă, văzându-se pe sine însuşi în această mare ca pe o astfel de întâmplare, fără să găsească nicăieri un punct de sprijin, pentru a se putea lămuri în mod raţional în legătură cu întâmplările. Acest spirit ar trebui să-şi înhame propriile sale forţe, pentru a pune în ordine desfăşurarea întâmplărilor, plecând de la el. Dar atunci, el însuşi este cel care aduce ordine în natură. Când ajunge să spună ceva despre esenţa întâmplărilor, cele spuse nu sunt scoase din obiecte, ci din el însuşi. El ar putea să facă acest lucru numai dacă şi-ar mărturisi că în propria lui faptă s-ar desfăşura ceva esenţial, dacă ar putea admite că atunci când el spune ceva, aceasta ar avea o importanţă oarecare şi pentru obiecte. În sensul concepţiei despre lume a lui Wahle, spiritul nu are voie să aibă această încredere. El trebuie să-şi pună mâinile în poală şi să asiste la ceea ce curge în jurul şi în lăuntrul său; şi s-ar păcăli pe el însuşi dacă ar da importanţă unei concepţii oarecare pe care ar elabora-o în legătură cu întâmplările. „Ce răspuns ar putea da până la urmă spiritul care, pândind în spaţiul cosmic, ar frământa în sinele său întrebări privitoare la esenţa şi ţelul întâmplării? Căci i s-a mai întâmplat că, în timp ce stă faţă în faţă cu lumea ce îl înconjoară, s-a dizolvat şi, în goana întâmplărilor, s-a contopit cu toate întâmplările. El nu mai „ştia" de lume; spunea că nu este sigur dacă sunt sau nu sunt prezenţi niscaiva ştiutori, însă că sunt prezente, pur şi simplu, întâmplări. Ele vin desigur în aşa fel încât noţiunea unei cunoaşteri s-ar putea naşte prea timpuriu, în mod nejustificat... Şi izbucneau în sus noţiuni, pentru a aduce lumină în întâmplări, însă erau lumini rătăcitoare ca în mlaştini, suflete ale dorinţei de cunoaştere, postulate deplorabile ce nu spun nimic din evidenţa lor despre forme neîmplinite ale cunoaşterii. Factori necunoscuţi trebuie să domnească alternativ. Deasupra naturii lor se întindea bezna, întâmplările sunt vălul adevărului..." Wahle îşi încheie cartea care trebuie să prezinte „moştenirile" filosofiei lăsate ştiinţelor individuale, cum sunt teologia, filosofia, estetica şi pedagogia de stat, cu cuvintele: „Vie timpul când se va spune: cândva a existat filosofie".

Cartea mai sus amintită a lui Wahle (ca şi celelalte ale sale: „Privire istorică asupra dezvoltării filosofiei", 1894, „Despre mecanismul vieţii spirituale", 1906), constituie unul dintre cele mai însemnate simptome ale evoluţiei concepţiei despre lume în secolul al nouăsprezecelea. Neîncrederea faţă de cunoaştere, care-şi are punctul de plecare în opera lui Kant, se sfârşeşte pledând pentru o lume a gândurilor aşa cum se prezintă ea la Wahle, cu întronarea unei totale necredinţe în toate concepţiile despre lume.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CONCEPŢIILE REALITĂŢII ŞTIINŢIFICE ASUPRA LUMII

În Franţa secolului al nouăsprezecelea, *Auguste Comte* (1798-1857) a încercat să obţină numai pe baza cunoştinţelor ştiinţelor exacte o concepţie generală asupra lumii şi vieţii. Această întreprindere, care a scos la lumină o imagine cuprinzătoare a lumii, prin cele şase volume de „Cours de philosophie positive" (1830-1842) ale lui Comte, se află într-o opoziţie accentuată faţă de părerile idealiste ale lui Fichte, Schelling, Hegel, din prima jumătate a secolului şi, chiar dacă mai puţin dură, totuşi destul de clară şi cu toate construcţiile intelectuale ce decurg din ideile despre evoluţie ale lui Lamarck şi Darwin. Observarea şi cuprinderea propriului spirit al omului care, după Hegel, se află în centrul oricărei concepţii asupra lumii, este respinsă cu totul de Comte. El îşi spune: dacă spiritul omului ar vrea să se observe pe el însuşi, ar trebui să se dividă de-a dreptul în două personalităţi; el ar trebui să se strecoare afară din el însuşi, pentru a se opune lui însuşi. Comte nu acceptă nici psihologia care nu se epuizează prin observaţii fiziologice ci ia în considerare fenomenele spirituale. Tot ceea ce vrea să devină obiect al cunoaşterii trebuie să se refere la conexiuni obiective ale faptelor reale, trebuie să se prezinte tot atât de obiectiv ca şi legile ştiinţelor matematice. De aici provine şi opoziţia lui Comte faţă de încercările lui Spencer şi ale cugetătorilor ce se sprijineau pe ideile ştiinţific-naturaliste ale lui Lamarck şi Darwin, cu imaginile lor despre Univers. Pentru Comte, specia umană este dată a fi imuabilă, de nemodificat; el nu vrea să ştie nimic despre teoria lui Lamarck. Legile naturii, simple, transparente, aşa cum le aplică fizica în fenomenele ei, sunt pentru Comte idealuri ale cunoaşterii. Atâta timp cât o ştiinţă încă nu lucrează cu asemenea legi simple, ea rămâne nesatisfăcătoare ca domeniu al cunoaşterii pentru Comte. El este un cap matematic. Iar ceea ce nu poate fi tratat transparent şi simplu ca o problemă matematică, este pentru el încă nematurizat pentru ştiinţă. Comte nu sesizează deloc necesitatea unor idei, cu atât mai pline de viaţă cu cât ne înălţăm mai mult de la procesele pur mecanice şi fizice la formaţiile superioare ale naturii şi la om. În acest fel, concepţia lui despre lume dobândeşte un caracter mort, încremenit. Lumea întreagă este prezentată ca mecanismul format din roţi dinţate ale unei maşini. Comte trece pretutindeni cu vederea viul; el exclude viaţa şi spiritul din lucruri, explicând apoi numai însuşirile lor mecanice, maşinale. Viaţa istorică, bogată în conţinut, a omului, se înfăţişează în prezentarea lui ca imaginea concretă pe care o schiţează astronomul despre mişcările corpurilor cereşti. Comte a construit o scară în trepte a ştiinţelor. Pe treapta cea mai de jos se află matematica; urmează apoi fizica, chimia, biologia; încheierea o constituie sociologia, cu cunoaşterea societăţii umane. Năzuinţa lui este de a aduce toate aceste ştiinţe la simplitatea matematicii. Fenomenele cu care se ocupă ştiinţele individuale sunt mereu altele; legile ar fi în fond totdeauna aceleaşi.

*

Valurile stârnite de gândurile lui *Holbach* şi *Condillac* mai pot fi sesizate cu claritate în prelegerile despre „Raportul sufletului cu trupul", de *Pierre Jean Georges Cabanis* (1757-1808), între anii 1797-1798, la Universitatea înfiinţată de Convenţie la Paris. Cu toate acestea, ele pot fi considerate drept începutul dezvoltării concepţiei franceze despre lume din secolul al nouăsprezecelea. Se exprimă în ele o conştienţă clară despre faptul că modul de abordare al lui Condillac privind fenomenele vieţii sufleteşti, ar fi modelate prea mult după concepţiile despre modul cum iau naştere procesele pur mecanice ale naturii anorganice. Cabanis analizează influenţa vârstei, sexului, modului de viaţă, temperamentului asupra modului de gândire şi simţire a omului. El formează reprezentarea că spiritul şi trupul nu-şi stau faţă în faţă ca două entităţi ce nu au nimic comun unul cu celălalt, ci că ele formează o singură unitate indisolubilă. Ceea ce-l deosebeşte de precursorii săi, nu este concepţia sa fundamentală, ci modul în care o construieşte. Înaintaşii săi transpun direct concepţiile dobândite din lumea anorganică în lumea spirituală; Cabanis însă, îşi spune: Să examinăm în primul rând lumea spiritului, la fel de lipsiţi de prejudecăţi ca şi atunci când privim anorganicul; atunci ea ne va dezvălui poziţia ei faţă de restul fenomenelor naturii. – Într-un mod asemănător a procedat şi *Destutt de Tracy* (1754-1836). Şi el a vrut să abordeze procesele spirituale mai întâi fără idei preconcepute, observându-le cum se prezintă când le abordăm fără prejudecăţi filosofice sau ale ştiinţei naturii. După opinia acestui cugetător, ne lăsăm cuprinşi de o eroare fundamentală dacă ne reprezentăm sufletul în mod atât de mecanicist cum a făcut Condillac şi discipolii săi. Acest caracter automat al sufletului nu poate fi menţinut, dacă ne analizăm în mod sincer pe noi înşine. Nu aflăm în lăuntrul nostru nici un fel de automat sau o fiinţă, călăuzită din afară ca de nişte hăţuri. Găsim în noi întotdeauna independenţă şi propria noastră fiinţă. Ba mai mult chiar, noi n-am şti nimic despre acţiunile lumii de afară dacă nu am sesiza în propria noastră viaţă o perturbare produsă de ciocnirile noastre cu lumea exterioară. Ne trăim pe noi înşine; dezvoltăm din noi activitatea noastră; însă în timp ce facem acest lucru, ne lovim de o rezistenţă; observăm că în afara noastră mai există ceva ce ne opune rezistenţă, o lume exterioară.

Cu toate că a pornit de la Destutt de Tracy, observarea de sine a sufletului a călăuzit doi gânditori pe drumuri cu totul diferite: *Maine de Biran* (1766-1824) şi *André-Marie Ampére* (1775-1836). Biran este un observator delicat al spiritului uman. Ceea ce izbucneşte la Rousseau în mod tumultos, ca un mod de abordare produs de un capriciu arbitrar, la Biran ne întâmpină ca o gândire clară, bogată în conţinut. Ceea ce este omul prin natura fiinţei sale, prin temperamentul său, şi ceea ce face el din sine prin intervenţie activă, caracterul său: ambii aceşti factori ai vieţii lăuntrice a omului sunt ceea ce este luat de profundul psiholog Biran drept obiect al meditaţiilor sale. El caută ramificaţiile şi metamorfozele vieţii lăuntrice; el descoperă în lăuntrul omului, izvorul cunoaşterii. Forţele ce ajungem să le cunoaştem în lăuntrul nostru sunt cunoştinţe intime ale vieţii noastre; iar o lume exterioară, o cunoaştem numai în măsura în care aceasta se dezvăluie a fi mai mult sau mai puţin asemănătoare şi înrudită cu lumea noastră lăuntrică. Ce am şti despre forţele naturii de afară dacă în sufletul activ prin sine nu am ajunge să cunoaştem cu adevărat o forţă ca trăire, şi dacă n-am putea-o compara cu ceea ce ne întâmpină asemănător cu o forţă în lumea exterioară. Din această cauză, Biran este neobosit în căutarea fenomenelor ce au loc în însuşi sufletul omului. El îşi îndreaptă privirea asupra involuntarului, inconştientului din viaţă lăuntrică, asupra proceselor spirituale care sunt deja în suflet atunci când în el se aprinde lumina conştientului. Căutările lui Biran, pentru a descoperi înţelepciune în lăuntrul sufletului, l-au condus în anii lui târzii la o mistică ciudată. Când extragem înţelepciunea cea mai profundă din suflet, trebuie să ajungem şi în cea mai mare apropiere a cauzelor primordiale ale existenţei când ne adâncim în noi înşine. Trăirea celor mai adânci procese sufleteşti este, aşadar, sinonimă cu o transpunere în izvorul primordial al existenţei, în Dumnezeu din noi.

Calitatea atrăgătoare a înţelepciunii lui Biran constă în modul intim în care o expune. El nici nu a aflat o formă mai potrivită de prezentare decât cea a unui „Jurnal intim". Scrierile lui Biran, care conduc în profunzimile lumii gândurilor sale, au fost editate abia după moartea lui, de *E. Naville*, „Maine de Biran. Sa vie et ces pensées, 1857, şi Oevres inédites de M. de Biran", editate de Naville. Cabanis, Destutt de Tracy – ca oameni mai vârstnici, aparţineau unui cerc restrâns de filosofi, în mijlocul cărora se afla şi tânărul Biran. – Printre cei care încă în timpul vieţii lui Biran erau cu totul iniţiaţi în concepţiile acestuia, era şi Ampère, care, ca cercetător al naturii, este important prin lărgirea observaţiilor făcute de Oersted în legătură cu relaţia dintre electricitate şi magnetism (vezi mai sus). Modul de abordare al lui Biran este mai intim; cel al lui Ampère este mai ştiinţific-metodic. Acesta urmăreşte, pe de o parte, modul în care se înlănţuie în suflet percepţiile cu reprezentările, iar pe de altă parte, cum ajunge spiritul să dobândească, cu ajutorul gândirii sale, o ştiinţă a fenomenelor cosmice.

Importanţa acestui curent al concepţiei despre lume – ce se înfăţişează temporal ca o continuare a învăţăturilor lui Cordillac – trebuie căutată în faptul că viaţa proprie a sufletului este subliniată cu hotărâre, că autonomia personalităţii lăuntrice umane trece pe primul plan al observării şi că, cu toate acestea, spiritele ce pot fi luate aici în considerare depun eforturi în vederea dobândirii unor cunoştinţe într-un sens strict naturalist-ştiinţific. Ele cercetează spiritul din punct de vedere al ştiinţelor naturii; însă apariţiile sale nu vor să le aşeze a priori pe picior de egalitate cu celelalte fenomene din natură. Şi din începuturile lor mai mult materialiste rezultă la sfârşit o năzuinţă de a formula o concepţie despre lume, care înclină net spre spirit.

Victor Cousin (1792-1867) a întreprins mai multe călătorii prin Germania, făcând acolo cunoştinţă personală cu spiritele conducătoare ale epocii idealiste. Cea mai adâncă impresie au făcut-o asupra lui, Hegel şi Goethe. El a adus idealismul lor în Franţa. El putea acţiona în favoarea acestui idealism prin fascinantul său talent oratoric, cu care făcea o impresie profundă, la început ca profesor de la „Ecole Normale" (începând din 1814), iar mai târziu la Sorbona. Cousin a preluat din viaţa spirituală idealistă gândul că un punct de vedere satisfăcător al concepţiei despre lume nu poate fi dobândit prin observarea meditativă a lumii exterioare, ci prin aceea a spiritului uman; aceasta a adus-o Cousin din viaţa spirituală idealistă. El a fundamentat, ceea ce a vrut să spună, pe autoobservarea sufletului. Şi de la Hegel a preluat afirmaţia că spiritul, ideea, gândul nu acţionează numai în lăuntrul omului, ci şi afară, în natură, precum şi în continuitatea vieţii istorice, că există raţiune în adevăr, în realitate. El propovăduia că însăşi caracteristica unui popor, a unei epoci nu sunt dominate numai de aproximaţie oarbă, numai de arbitrarul voinţei unor oameni izolaţi, ci că în acestea se exprimă un gând necesar, o idee adevărată, ba chiar şi că un om mare apare în lume numai ca mesager al unei idei mari, pentru a o realiza în cadrul mersului istoriei. Asupra auditorului său francez, care trebuia să înţeleagă furtunile fără egal ale istoriei mondiale în cele mai timpurii faze de dezvoltare a poporului lor, expunerea făcută de un orator strălucit a produs, desigur, o profundă impresie când a auzit vorbindu-se despre raţionalitatea devenirii istorice pe baza marilor gânduri ale concepţiei despre lume.

Energic, sigur de sine, aşa se situează Auguste Comte în mersul evoluţiei franceze a concepţiei despre lume, cu teza lui principală, conform căreia: Punctul de plecare pentru formarea unei concepţii asupra lumii trebuie căutat numai într-o mentalitate ştiinţifică dominată de adevăruri matematice şi observate, cum sunt fizica sau chimia. El poate considera drept matură numai o astfel de gândire umană, care a reuşit să pătrundă, luptând, până la dobândirea acestei concepţii. Pentru a ajunge până acolo, omenirea a trebuit să parcurgă două epoci ale imaturităţii: una în care a crezut în zei şi o epocă ulterioară, în care ea s-a dăruit ideilor abstracte. Comte vede drept mers necesar al evoluţiei umanităţii în trecerea de la concepţia teologică asupra lumii, prin cea idealistă, până la concepţia ştiinţifică despre lume. În primul stadiu, omul a introdus prin gând, în procesele naturii, divinităţi asemănătoare cu el, care dau naştere fenomenelor naturii într-un mod la fel de arbitrar cum îşi rezolvă şi omul treburile sale. Mai târziu, omul a înlocuit divinităţile cu idei abstracte, cum sunt: forţă vitală, raţiunea generală universală, sensul cosmic şi aşa mai departe. Însă şi această fază a evoluţiei trebuie să-i facă loc uneia mai înalte. Trebuie să se recunoască cum că o explicare a fenomenelor cosmice poate fi aflată numai prin observarea şi abordarea lor strict matematică şi logică. În vederea formării unei concepţii asupra lumii, gândirea trebuie să adune şi să stabilească legături numai între cele cercetate în acest fel de fizică, chimie şi ştiinţa fiinţelor vii (biologie). La ceea ce a fost cercetat de ştiinţele individuale, nu mai trebuie adăugat nimic – aşa cum procedează teologia cu entităţile ei divine şi filosofia idealistă cu gândurile ei abstracte. Şi concepţiile despre mersul evoluţiei omenirii, despre convieţuirea oamenilor în state în societate, etc., vor deveni abia atunci cu adevărat clare, când vor căuta legi ca cele ale ştiinţelor exacte ale naturii. Cauzele pentru care sunt înfiinţate familii, uniuni, concepţii juridice, organizaţii statale, trebuie căutate în acelaşi fel ca cele care determină căderea corpurilor solide la pământ sau care explică de ce organele digestive ale animalelor îşi fac treaba. Ştiinţa care se ocupă cu convieţuirea socială, cu dezvoltarea omenirii, sociologia, era tratată cu cea mai mare grijă de Comte. El încearcă să-i dea acestei ştiinţe caracterul exact pe care l-au adoptat treptat celelalte ştiinţe. El are, în această privinţă, un înaintaş în persoana lui *Claude-Henri de Saint-Simon* (1760-1825). Acesta exprimase părerea că omul va deveni numai atunci un conducător deplin al destinului său, când îşi va concepe şi organiza viaţa în stat, în societate, în decursul istoriei în sens strict ştiinţific şi în sensul unei deveniri natural-ştiinţifice legice. Comte a întreţinut un timp legături de strânsă prietenie cu Saint-Simon. S-a despărţit însă de el, când acesta a părut că se pierde în tot felul de vise şi utopii lipsite de orice temei. Odată intrat pe direcţia trasată, Comte a activat cu o rară sârguinţă. Al său „Cours de psihologie positive" este o încercare, făcută într-un stil străin de spirit, de a construi o concepţie despre lume pe baza cuceririlor ştiinţifice ale timpului său, printr-o simplă asamblare orientativă şi prin perfecţionarea sociologiei, fără a recurge la ajutorul unor gânduri teologice sau idealiste. Filosofilor, Comte nu le-a trasat altă sarcină decât cea a realizării unei astfel de asamblări orientative. El nu mai are nimic de adăugat din partea sa la cele stabilite de ştiinţe privind legăturile dintre faptele reale. În acest fel, a fost exprimată în modul cel mai clar părerea că, atunci când este vorba de construirea şi perfectarea unei concepţii despre lume, numai ştiinţele, cu observarea pe care o fac ele asupra realităţii, cu metodele lor, au dreptul să vorbească.

*

În cadrul vieţii spirituale germane s-a manifestat, ca un vajnic apărător al ideii că gândirea ştiinţifică este singura care est justificată, *Eugen Dühring* (1833-1921), când şi-a publicat, în anul 1866, lucrarea: „Dialectica naturii". În anul 1875, el a prezentat lumii părerile sale într-o redactare mai amplă, în cartea „Curs de filosofie ca şi concepţie asupra lumii şi modelare a vieţii strict ştiinţifice şi a vieţii", precum şi în numeroase alte scrieri matematice, de ştiinţe ale naturii, filosofice, de istoria ştiinţelor şi de economie politică. Întreaga creaţie a lui Dühring a luat naştere dintr-o mentalitate matematică şi mecanicistă în cel mai strict sens al cuvântului. Dühring este demn de admiraţie prin regândirea a tot ceea ce poate fi atins în fenomenele Universului prin legile matematice. Însă acolo unde o astfel de gândire nu poate ajunge, el pierde orice posibilitate de a se orienta în viaţă. Această caracteristică spirituală a lua Dühring explică arbitrarul, lipsa de obiectivitate cu care judecă atât de multe lucruri. Acolo unde trebuie judecat în funcţie de idei superioare, cum sunt relaţiile complicate ale convieţuirii umane, el nu are alt punct de sprijin, decât simpatiile şi antipatiile implantate în el prin relaţii personale întâmplătoare. El, creierul matematic-obiectiv, cade pradă bunului său plac când încearcă să evalueze activităţile umane ale trecutului istoric sau ale prezentului. Mentalitatea lui matematică prozaică l-a determinat bunăoară să ponegrească o personalitate de talia lui Goethe, spunând că este capul cel mai neştiinţific al timpului mai nou, a cărui singură importanţă, după părerea lui, ar constitui-o numai câteva producţii lirice. În adevăr, nu se poate merge mai departe cu subaprecierea a tot ceea ce depăşeşte realitatea lucidă, decât cum a făcut-o Dühring în cartea sa: „Figurile proeminente ale literaturii moderne". Cu toată unilateralitatea sa, Dühring rămâne totuşi una dintre figurile cele mai stimulatoare ale evoluţiei moderne a concepţiei despre lume. Nimeni dintre cei ce s-au adâncit în citirea cărţilor sale pline de idei, nu-şi poate mărturisi altceva decât că a primit prin ele influenţe profunde.

Dühring rezervă expresiile cele mai grosolane pentru toate concepţiile despre lume care pornesc de la alte puncte de vedere decât cele strict ştiinţifice. Astfel de moduri neştiinţifice de a gândi „se află în stadiul imaturităţii copilăriei, în accesele febrile sau în atrofieri ale senectuţii; ca atare, ele pot bântui întregi epoci şi părţi ale omenirii, sau ocazional elemente izolate, precum şi straturi decăzute ale societăţii, însă ele ţin tot timpul de domeniul imaturităţii, a patologicului sau a supramaturităţii cuprinse deja de putrezire" („Curs de filosofie", pag. 44). Ceea ce au produs Kant, Fichte, Schelling, Hegel este condamnat şi etichetat de Dühring drept o elucubraţie a înţelepciunii profesorale şarlatăneşti; idealismul, ca o concepţie asupra lumii, este pentru el o teorie a nebuniei. El vrea să creeze o filosofie a realităţii, singura conformă cu natura, pentru că ea „înlătură fanteziile artificiale şi contrare naturii, transformând pentru întâia oară noţiunea realităţii într-o măsură a concepţiei ideale"; realitatea este gândită de ea într-un mod care exclude orice veleitate spre o reprezentare a lumii cu caracter de vid şi limitată subiectiv" („Curs de filosofie", pag. 13).

Să ne transpunem în modul de a gândi al mecanicului adevărat, al fizicianului calificat, care se lasă condus numai de ceea ce sesizează simţurile, care pot combina logic prin raţiune şi pot efectua calcule. Tot ceea ce trece dincolo de acestea este numai un joc cu noţiunile. Aceasta îşi spune Dühring. Dar el vrea să ajute acestei gândiri să ajungă în drepturile ei. Cel ce se lasă condus numai de o astfel de gândire poate fi sigur că ea îi oferă deslușiri cu privire la realitate. Orice meditare asupra faptului dacă putem pătrunde cu ajutorul gândirii noastre în tainele evenimentelor cosmice, toate cercetările, care vor să îngrădească, ca şi cele ale lui Kant, capacitatea de cunoaştere sunt izvorâte dintr-o absurditate logică. Să nu cădem pradă autocontestării raţiunii care se sacrifică pe sine, care nu îndrăzneşte să stabilească ceva pozitiv despre lume. Ceea ce putem şti este o prezentare reală, netulburată a adevărului. „Întregul lucrurilor are o organizare sistematică şi o consecvenţă logică lăuntrică. Natura şi istoria au o constituţie şi evoluţie a căror esenţă corespunde în mare parte condiţiilor logice generale ale tuturor noţiunilor. Însuşirile şi relaţiile generale ale noţiunilor gândirii cu care se ocupă logica trebuie să fie valabile şi pentru cazul izolat, evidenţiat în mod particular, şi anume că obiectul ei ar constitui integritatea existenţei cu principalele ei forme. Deoarece gândirea cea mai generală decide într-un cerc larg ce poate să fie şi cum poate să fie, principiile fundamentale şi formele principale ale logicii trebuie să dobândească importanţa decisivă pentru orice adevăr şi formele acestuia („Curs de filosofie"). Realitatea şi-a creat în gândirea umană un organ prin care se creează din nou pe sine în mod spiritual, într-o imagine ideală. Natura este dominată pretutindeni de o legitate generală, justificată prin sine, şi care nu poate fi criticată. Cum ar putea avea vreun sens să fie criticată eficienţa gândirii, a organului naturii. Este o nebunie ca natura să fie bănuită că şi-ar crea un organ prin care s-ar gândi pe sine însăşi în mod nedesăvârşit sau cu lipsuri. Din această cauză, ordinea şi legitatea de afară, din realitate, trebuie să-i corespundă ordinei şi legităţii din gândirea umană. „Sistemul ideal al gândurilor este imaginea sistemului real al adevărului obiectiv; cunoaşterea desăvârşită are în forma gândurilor aceeaşi înfăţişare pe care o au lucrurile în forma existenţei reale". În ciuda acestei concordanţe generale dintre gândire şi adevăr, există totuşi posibilitatea ca gândirea să depăşească realitatea. Gândirea continuă, prin idee, acţiunile impuse de realitate. În cadrul realităţii orice corp este divizibil, însă numai până la o anumită limită. Dar gândirea nu se opreşte la această limită, ci divide în idee mai departe. Gândul hoinăreşte dincolo de graniţele realităţii; el admite o divizibilitate infinită a corpului, alcătuit din infinit de multe componente mici. Însă, în realitate, acest corp se compune numai dintr-un număr finit de părţi mici, nu din infinit de multe părţi mici. În acest fel iau naştere toate noţiunile infinitului ce depăşesc realitatea. De la orice eveniment se trece la un alt eveniment care este cauza primului; de la această cauză se trece la cauza acesteia şi aşa mai departe. De îndată ce gândirea părăseşte solul realităţii, ea şi hoinăreşte într-un infinit. Ea îşi închipuie că fiecărei cauze trebuie să-i fie căutată din nou o cauză, că lumea ar fi fără început în timp. Gândirea procedează în mod asemănător şi cu umplerea spaţiului. Când măsoară spaţiul ceresc, ea găseşte mereu, dincolo de stelele cele mai îndepărtate, încă alte stele; ea trece dincolo de acest fapt real şi-şi imaginează spaţiul umplut la infinit cu un număr infinit de corpuri cereşti. Dühring este de părere că ar trebui să ne fie clar că toate reprezentările despre infinităţi de acest fel nu au nimic de-a face cu realitatea. Ele iau naştere numai prin aceea că gândirea depăşeşte, cu metodele care sunt deplin corespunzătoare realităţii în cadrul acesteia, domeniul realului şi ajunge într-un domeniu fără limite.

Când gândirea rămâne conştientă de ruperea ei de realitate, atunci, potrivit părerii lui Dühring, ea nu trebuie să fie reţinută faţă de transferul de noţiuni împrumutate de la activitatea omului asupra naturii. Plecând de la astfel de puncte de vedere, Dühring nu se sfieşte nici măcar de a-i recunoaşte naturii fantezie în creaţia ei, aşa cum o recunoaşte şi omului în creaţiile sale. „Fantezia se extinde în natura însăşi, ea se înrădăcinează, ca, în general, întreaga gândire, în impulsuri care preced conştienţa finisată şi ea nu formează nici un element al senzaţiei subiective" („Cursul de filosofie"). Gândul apărat de Comte – că orice concepţie asupra lumii nu trebuie să fie altceva decât o punere în ordine a faptelor reale – îl stăpâneşte într-atât pe Dühring, încât el transferă fantezia în lumea faptelor reale, pentru că el crede că, dacă aceasta s-ar prezenta numai în domeniul spiritului uman, atunci ar trebui pur şi simplu să-i tăgăduiască existenţa. Plecând de la aceste reprezentări, el ajunge la transpunerea altor noţiuni împrumutate din activitatea omului în domeniul naturii. El gândeşte, bunăoară, că nu numai omul poate face în activitatea lui experienţe ratate, la care până la urmă renunţă din cauză că nu-şi ating scopul, ci că şi în acţiunile naturii pot fi sesizate încercări făcute într-o direcţie sau alta. „Caracterul de încredere în modelări nu este străin realităţii şi nu se recunoaşte de ce, din amabilitate faţă de o filosofie superficială, paralelei dintre natura din exteriorul omului cu cea din lăuntrul omului i se acordă valabilitate numai pe jumătate. Dacă eroarea subiectivă a gândirii şi imaginării rezultă din izolarea şi independenţa relativă a acestei sfere, atunci de ce nu ar putea fi şi o eroare sau greşeală practica naturii obiective şi necugetătoare, consecinţa unei izolări şi înstrăinări reciproce relative ale diferitelor ei părţi şi forţe motoare? O filosofie adevărată ce nu se sperie de prejudecăţile obişnuite va recunoaşte, până la urmă, paralelismul complet şi unitatea generală a constituţiei în ambele părţi. („Curs de filosofie").

Dühring nu este deci rigid când este vorba ca noţiunile produse de gândire în ea însăşi să fie transpuse asupra realităţii. Însă, pentru că prin întreaga sa predispoziţie el are simţ numai pentru reprezentările matematice, până la urmă şi imaginea ce o schiţează despre Univers dobândeşte o amprentă matematic-schematică. El respinge modul de abordare ce s-a concretizat prin munca lui Darwin şi Haeckel şi nu are nici o înţelegere pentru cercetarea cauzelor care au determinat dezvoltarea unei fiinţe din alta. Matematicianul pune şi el una lângă alta formaţiunile: triunghi, pătrat, cerc, elipsă; de ce nu ne-am mulţumi atunci şi în natură cu o astfel de juxtapunere schematică? Dühring nu-şi îndreaptă atenţia asupra procesului devenirii din natură, ci asupra întruchipărilor solide realizate de natură prin combinarea forţelor sale, aşa cum matematicianul ia în consideraţie formaţiunile sale spaţiale strict delimitate. Şi Dühring nu consideră că ar fi nepotrivit să îi atribuie naturii depunerea unui efort folosit pentru crearea unor astfel de formaţiuni solide. Dühring nu-şi imaginează, această năzuinţă a naturii orientată spre un scop, acţionând ca la om; însă ea se află întipărită tot aşa de clar în acţiunea naturii, ca şi celelalte legităţi naturale. Părerea lui Dühring este, aşadar, în această privinţă, antipodul concepţiei reprezentate de Friederich Albert Lange; acesta declară noţiunile superioare, adică tot ceea ce este creat cu aportul fanteziei, drept o operă poetică justificată; Dühring contestă orice contribuţie poetică la formarea noţiunilor, însă atribuie în schimb realitate faptică unor idei ce îi sunt indispensabile. Apare deci a fi cât se poate de consecventă intenţia lui Lange de a sustrage morala de sub acţiunea tuturor ideilor ce îşi au rădăcinile în realitate (compară mai sus pag. 308) şi tot pe atât de consecventă este şi tendinţa lui Dühring de a aplica şi naturii ideile ce le consideră a fi valabile în domeniul moralei. El este cu totul convins că ceea ce are loc în om şi prin om se desfăşoară tot aşa de firesc ca şi procesele din lumea neînsufleţită. Ca atare, ceea ce este just în viaţa umană nu poate fi greşit în natură. Astfel de consideraţiuni au contribuit la a face din Dühring un oponent energic al teoriei darwiniste a „Luptei pentru existenţă". Dacă lupta tuturor împotriva tuturor ar fi în natură condiţia perfecţionării, atunci ar trebui să se întâmple la fel şi în viaţa oamenilor. „O astfel de reprezentare, care se pretinde în plus a fi şi ştiinţifică, este cea mai imorală din toate câte pot fi imaginate. Caracterul naturii este interpretat în acest fel în sens antimoral. Ea nu apare a fi deci indiferentă numai faţă de morala

umană superioară, ci de-a dreptul consonantă şi legată de imoralitatea practicată de borfaşi". Ceea ce este resimţit de om drept impulsuri morale, trebuie să fie – în sensul concepţiei lui Dühring – predispus deja în natură. În natură trebuie să fie observată o tendinţă înspre moralitate. După cum natura creează alte forţe care se combină apoi în mod util în plăsmuiri solide, la fel introduce ea în om şi instincte de simpatie. Prin acestea îi este determinată comportarea în convieţuirea sa cu aproapele său. Aşadar, în om se continuă la un nivel superior activitatea naturii. Dühring le atribuie forţelor mecanice lipsite de viaţă capacitatea de a forma în mod maşinal sensibilitatea. „Cauzalitatea mecanică a forţelor naturii este, ca să spunem aşa, subiectivistă în simţirea fundamentală. Este evident că faptul acestui proces elementar de subiectivizare nu poate fi explicat mai amănunţit; pentru că undeva şi în anumite condiţiuni, mecanica lipsită de conştienţă a Universului trebuie să ajungă la sentimentul de sine" (Curs de filozofie, pag. 147). Însă când ea ajunge pe această treaptă, nu începe să activeze o legitate nouă, o împărăţie a spiritului, ci are loc numai continuarea a ceea ce există deja sădit în mecanica lipsită de conştienţă. Această mecanică este, aşadar, lipsită de conştienţă, fiind totuşi înţeleaptă, pentru că „Pământul, cu tot ce produce, împreună cu cauzele menţinerii vieţii aflate în exterior, şi anume, în Soare, ca şi în general, cu toate influenţele ce provin din întreaga lume înconjurătoare, această întreagă structurare şi organizare, trebuie să fie creată ca fiind esenţială pentru om, adică trebuie gândită în concordanţă cu binele său".

*

Dühring îi atribuie naturii gânduri, ba chiar şi ţeluri şi tendinţe morale, fără însă a admite, că prin aceasta o idealizează. Pentru a explica natura sunt necesare idei care depăşesc realitatea; însă, după părerea lui Dühring, aşa ceva nu trebuie să existe; ca urmare, el le reinterpretează ca fapte reale. Ceva asemănător există şi în concepţia despre lume a lui *Julius Heinrich von Kirchmann*, care a debutat cu opera lui „Filosofia cunoaşterii" aproximativ în acelaşi timp (1864) în care a apărut şi Dühring cu „Dialectica naturală".

Kirchmann porneşte de la gândul că este real numai ceea ce este perceput. Prin capacitatea lui de a percepe, omul se află în legătura cu existenţa. El trebuie să excludă din cunoaşterea realităţii tot ceea ce nu provine din percepţie. Acest lucru el îl obţine prin respingerea a tot ceea ce este contradictoriu. Cea de a doua teză fundamentală a lui Kirchmann este: „Contradicţia nu există"; în timp ce prima lui teză fundamentală sună „Ceea ce este perceput, există".

Kirchmann admite drept stări sufleteşti ale omului numai sentimentele şi dorinţele care au o existenţă în sine. El opune cunoaşterea acestor stări existente ale sufletului. „Cunoaşterea formează o contradicţie faţă de celelalte două stări sufleteşti: simţirea şi dorinţa... La temelia cunoaşterii s-ar putea afla un proces de natură spirituală, ba poate şi ceva asemănător cu o presiune, cu o tensiune; însă concepută în acest fel, cunoaşterea nu este cuprinsă în esenţa sa. Cunoaşterea trebuie cercetată aici numai ca atare, căci ea îşi ascunde propria ei existenţă şi se transformă numai în oglinda unei existenţe străine. Nu există nici o comparaţie mai bună pentru acest fapt decât oglinda. Aşa după cum oglinda este cu atât mai perfectă cu cât se lasă mai puţin văzută ea însăşi, ci oglindeşte numai o existenţă străină – la fel ce întâmplă şi cu cunoaşterea. Esenţa acesteia este oglindirea pură a unei existenţe străine, fără adăugarea stării sale existenţiale". În orice caz este imposibil de imaginat un antagonism mai categoric faţă de modul de prezentare al lui Hegel decât această concepţie despre cunoaştere. În timp ce la Hegel esenţa unui obiect apare în gând, adică în ceea ce sufletul adaugă percepţiei prin propria lui activitate, Kirchmann elaborează un ideal al cunoaşterii prin aceea că aceasta este o oglindire a percepţiilor eliberată de toate adaosurile proprii ale sufletului.

Dacă vrem să apreciem corect poziţia lui Kirchmann în cadrul vieţii spirituale, trebuie să luăm în considerare marile greutăţi cu care era confruntat cineva care simţea în sine impulsul de a construi o concepţie proprie asupra lumii. Rezultatele cercetărilor întreprinse de ştiinţele naturii, care trebuiau să exercite o influenţă profundă asupra evoluţiei concepţiei asupra lumii, erau încă recente. Starea în care se afla era suficientă numai pentru zdruncinarea încrederii în concepţia idealistă clasică asupra lumii, a cărei semeaţă construcţie trebuise să fie înălţată fără contribuţia ştiinţei mai noi a naturii. Nu era însă uşor ca, în faţa avalanşei de rezultate izolate, să se poată ajunge într-o formă nouă la gânduri fundamentale orientative. În cercuri largi se pierduse firul conducător care putea călăuzi de la cunoaşterea ştiinţifică a faptelor reale la o concepţie generală nouă despre lume. Mulţi cercetători au fost dominaţi de o anumită dezorientarea în problemele concepţiei despre lume. Înţelegerea pentru un avânt al gândirii, asemănător celui ce trăise în concepţia lui Hegel despre lume, abia mai putea fi găsit.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

CONCEPŢII IDEALISTE MODERNE DESPRE LUME

În cea de a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea, modul de reprezentare al ştiinţelor naturale a fost de trei ori amalgamat cu tradiţiile idealiste ale primei jumătăţi a aceluiaşi veac, rezultând concepţii despre lume cu fizionomii net individualizate, prin operele a trei capete de cugetători: *Hermann Lotze* (1817-1881), *Gustav Theodor Fechner* (1801-1887) şi *Eduard von Hartmann* (1842-1906).

Prin lucrarea lui intitulată „Viaţa şi puterea vitală", publicată în 1843 (în Dicţionarul portativ de Filozofie a lui R. Wagner), *Lotze* se opunea cu hotărâre credinţei că în fiinţele vii ar exista o forţă specială, forţa vitală, şi apăra în acelaşi timp gândul că fenomenele vieţii pot fi explicate numai prin fenomene complicate de felul celor ce se desfăşoară şi în natura lipsită de viaţă. În această privinţă, el se situa exclusiv de partea modului de reprezentare al ştiinţelor naturii mai noi, care încerca să creeze puntea dintre neviu şi viu. În sensul acestui punct de vedere sunt redactate operele sale care tratează obiecte natural-ştiinţifice ca: „Patologia generală şi terapia ca ştiinţe mecanice ale naturii" (1842) şi „Fiziologia generală a vieţii corporale" (1851). *Fechner* a produs, prin ale sale „Elemente ale psihofizicii" (1860) şi „Şcoala pregătitoare a esteticii" (1876), opere ce poartă în sine spiritul unui mod de reprezentare strict naturalist-ştiinţific şi anume în domenii care înaintea lui fuseseră prelucrate aproape fără excepţie în sensul unui mod de gândire idealist. Lotze şi Fechner resimţeau însă necesitatea categorică de a construi o lume idealistă a gândurilor, dincolo de modul de abordare al ştiinţelor naturii. Lotze a devenit un cugetător silit de calitatea firii sale, care îi pretindea nu numai o urmărire prin gândire a legităţii naturale în lume, ci care îl îmboldea să caute viaţă şi interioritate, în toate obiectele şi fenomenele, de felul acelora pe care le percepe omul însuşi în pieptul său. El vrea să „lupte fără încetare împotriva reprezentărilor care vor să cunoască numai o jumătate a lumii, şi anume pe cea mai neînsemnată, numai dezvoltarea unor fapte în alte fapte, a unor forme în forme noi, însă nu permanenta reinteriorizare a tot ce este exterior spre a deveni singurul lucru care are valoare şi adevăr în lume; fericire şi deznădejde, admiraţie şi repulsie, iubire şi ură, certitudine fericită şi dorinţă neîncrezătoare, toate acele nenumărate temeri fără nume care umplu viaţa, – singura ce merită a fi numită într-adevăr viaţă". Lotze ca şi mulţi alţii este cuprins de sentimentul că imaginea umană a naturii devine rece şi searbădă, dacă nu vom introduce în ea reprezentări preluate din sufletul uman. Ceea ce în cazul lui Lotze este o consecinţă a predispoziţiilor naturii sale, pare a fi la Fechner rezultatul desfăşurării bogate a fanteziei, care acţionează în aşa fel încât conduce totdeauna de la o cuprindere logică a lucrurilor la o expunere plină de poezie a lor. În calitatea lui de cugetător în cadrul ştiinţelor naturii, el nu poate cerceta numai condiţiile apariţiei omului, precum şi legile care fac ca, după un anumit timp, acesta să moară din nou. Pentru el, naşterea şi moartea devin evenimente care îi călăuzesc fantezia înspre admiterea unei vieţi înainte de naştere precum şi a unei vieţi după moarte. „Omul" – zice Fechner în „Cărticica despre viaţa de după moarte" – „nu trăieşte pe Pământ numai o dată, ci de trei ori. Prima treaptă a vieţii sale este un somn neîntrerupt; cea de a doua este o alternanţă între somn şi veghe, cea de a treia, o veghe veşnică. Pe prima treaptă, omul trăieşte singur, în beznă; pe treapta a doua, el trăieşte în societate, însă izolat, alături de, şi printre, alţii, într-o lumină ce i-o reflectă suprafaţa; pe treapta a treia, viaţa lui se împleteşte cu cea a altor spirite întru vieţuirea mai înaltă în spiritul superior, privind atunci şi în esenţa lucrurilor mărginite. Pe prima treaptă, trupul se dezvoltă din germen şi îşi creează uneltele sale pentru treapta a doua, pe treapta a doua din germen se dezvoltă spiritul şi îşi creează uneltele necesare pentru treapta a treia; pe treapta a treia se dezvoltă germenul divin ce se află în spiritul fiecărui om, indicând de pe acum deasupra omului, prin presentiment, credinţă, simţire şi instinct al geniului, un dincolo ce nouă ne pare întunecat, care pentru spiritul treptei a treia este luminos ca ziua. Trecerea de pe prima treaptă a vieţii la cea de a doua se numeşte naştere; trecerea de pe treapta a doua la cea de a treia se numeşte moarte".

Lotze a dat o interpretare a fenomenelor cosmice care corespundea nevoilor firii sale, în lucrarea sa „Microcosmos" (1856-1864), precum şi în scrierile sale: „Trei cărţi ale logicii" (1874) şi „Trei cărţi de metafizică" (1879). Au apărut şi copii ale conferinţelor sale privitoare la diferite domenii ale filosofiei. Procedeul său se prezintă ca o urmărire a legităţii strict naturale în lume, o organizare a acestei legităţi în sensul unei ordini şi activităţi însufleţite ideale, armonioase, a temeliei Universului. Vedem cum acţionează un obiect asupra altuia; însă primul obiect nu ar putea acţiona asupra celui de-al doilea dacă între ambele obiecte n-ar exista o înrudire şi unitate originară. Celui de al doilea obiect ar trebui să-i fie indiferent ce face primul obiect, dacă nu ar poseda capacitatea să-şi acomodeze propria lui acţiune în funcţie de voinţa primului. O bilă lovită de o altă bilă poate fi determinată să se pună în mişcare numai dacă îi vine într-un anumit sens, cu înţelegere, în întâmpinare celeilalte, dacă în interiorul ei există aceeaşi înţelegere pentru mişcare ca în bila ce loveşte. Capacitatea de mişcare este ceva ce trebuie să existe, în comun, în ambele bile. Toate obiectele şi procesele trebuie să aibă o astfel de proprietate comună. Faptul că le percepem ca obiecte şi întâmplări separate între ele provine de acolo că, prin observaţiile noastre, facem cunoştinţă numai cu exteriorul lor; dacă am putea privi în lăuntrul lor, atunci ne-ar apărea ceea ce nu le desparte, ci le leagă într-un întreg mare, universal. Pentru noi există o singură fiinţă, pe care nu o cunoaştem numai din afară, ci şi dinăuntru; pe care nu o privim numai de afară, ci putem să privim şi în interiorul ei. Acesta este propriul nostru suflet, întregul personalităţii noastre spirituale. Însă pentru că toate obiectele trebuie să aibă în lăuntrul lor ceva ce le este comun, ele trebuie să aibă toate, în comun cu sufletul nostru, ceea ce constituie nucleul lor cel mai lăuntric. Din această cauză, ne putem imagina că lăuntrul obiectelor are însuşiri asemănătoare cu sufletul nostru. Iar temelia Universului, care conduce în calitatea ei de element comun al tuturor obiectelor, nu poate fi gândită de noi altcum decât ca o Personalitate atotcuprinzătoare, după modelul imaginii propriei noastre personalităţi. „Nostalgiei firii noastre de a cuprinde ca pe o realitate entitatea supremă pe care o poate intui, nu-i poate răspunde, şi nici măcar nu poate fi pusă în discuţie, nici o altă formă a existenţei sale decât cea a propriei ei personalităţi. Oricât de convinsă este firea noastră că egoitatea vie, ce se posedă şi se savurează pe sine, este condiţia de neînlăturat şi singura patrie posibilă a tot ceea ce este bine ca şi a tuturor bunurilor, oricât ar fi ea de cuprinsă de desconsiderare liniştită faţă de orice existenţă aparent lipsită de viaţă, în preocupările începuturilor religiei creatoare de mituri o găsim ocupată cu transfigurarea adevărului natural în adevăr spiritual, dar nu a simţit nicicând necesitatea de a raporta vivacitatea spirituală la realitatea oarbă ca bază mai solidă". În ce priveşte propriile sale sentimente faţă de obiectele naturii, Lotze le exprimă prin cuvintele; „Eu nu cunosc masele moarte despre care vorbiţi voi; pentru mine, orice viaţă şi activitate, şi chiar şi odihna şi moartea, sunt numai aparenţă trecătoare a unei neobosite activităţi interioare". Iar dacă procesele naturii, aşa cum apar în observaţii, sunt numai o astfel de aparenţă trecătoare, atunci nici esenţa lor cea mai

profundă nu poate fi căutată în legitatea supusă observării, ci exclusiv în „neobosita activitate" a Personalităţii generale ce îi fericeşte pe toţi, în ţelurile şi scopurile sale. Ca atare, Lotze îşi imaginează că în acţiunea naturală totală este exprimat un scop moral înspre care tinde lumea. Legile naturii sunt expresia exterioară a unei legităţi etice care acţionează în toate. Această explicare etică a lumii se află întru totul de acord cu cele spuse de Lotze despre continuarea vieţii sufletului uman după moarte: „Nu avem la dispoziţie alt principiu fundamental în afară de convingerea idealistă generală că: va dăinui mai departe orice creatură, a cărei dăinuire ţine de sensul lumii, şi va trece tot ceea ce îşi are justificarea realităţii sale numai într-o fază trecătoare a mersului lumii… De altfel, nu trebuie nici măcar amintit că acest principiu fundamental nu permite nici un fel de întrebuinţare în mâinile oamenilor; desigur, nu cunoaştem meritele care îi pot conferi unei fiinţe pretenţia sa la o existenţă veşnică, şi nici lipsurile pentru care altor fiinţe le este refuzat aşa ceva" (Trei cărţi de metafizică, 245). Acolo unde expunerile lui Lotze se leagă de domeniul marilor probleme-enigmă ale filosofiei, gândurile sale devin nesigure. Se poate sesiza că purtătorul acestor gânduri nu poate dobândi din cele două izvoare ale sale de cunoaştere, ştiinţa naturii şi autoobservarea sufletească, o reprezentare sigură a relaţiei omului cu evoluţia lumii. Forţa lăuntrică a autoobservării nu pătrunde până la un gând care ar putea îndreptăţi Eul să se simtă pe sine ca o anumită entitate în cadrul întregii lumi. În conferinţele sale despre „Filosofia religiei" poate fi citit: „Credinţa în *nemurire* nu are nici un alt temei cert în afara *necesităţii religioase*. Din această cauză nici din punct de vedere filosofic nu poate fi stabilit mai mult despre modul dăinuirii în continuare decât ceea ce ar putea decurge dintr-o simplă frază metafizică, şi anume: deoarece luăm în considerare fiecare fiinţă numai ca pe o *creatură a lui Dumnezeu*, nu există nici un fel de *drept* primordial valabil, la care s-ar putea referi sufletul izolat, ca substanţă, pentru a pretinde o dăinuire individuală veşnică. Mai degrabă am putea susţine numai că: fiecare fiinţă este *menţinută* de Dumnezeu în viaţă *atât timp* cât existenţa ei are o importanţă valoroasă pentru întregul planului său Universal...". Prin caracterul nehotărât al unor astfel de fraze se exprimă *însemnătatea* ce o pot dezvolta ideile lui Lotze în domeniul marilor probleme-enigme ale filosofiei.

*

Fechner îşi expune într-o mică scriere intitulată „Despre viaţa de după moarte", părerea sa despre relaţia omului cu lumea. „Ce vede specialistul în anatomie când priveşte în creierul omului? O încâlceală de fibre albe, al căror sens nu-l poate ghici. Şi ce se vede în sine însuşi? O lume de lumină, sunete, gânduri, amintiri, fantezii, sentimente de iubire şi ură. Gândeşte-te deci la raportul a ceea ce, stând în exterior faţă în faţă cu lumea, zăreşti în ea şi la ceea ce vede lumea însăşi în sine – şi nu pretinde ca ambele, exteriorul şi interiorul, să pară mai asemănătoare în totalitatea lumii mai mult decât în tine, cel ce eşti numai o parte a ei. Şi numai pentru că eşti doar o parte a acestei lumi, te lasă să vezi în tine o parte din ceea ce ea vede în ea însăşi". Fechner îşi închipuie că spiritul universal are aceeaşi relaţie cu materia universală pe care îl are spiritul uman cu trupul uman. De aceea, el îşi spune: Omul vorbeşte despre sine când vorbeşte despre trupul său; şi el vorbeşte tot despre el însuşi, când grăieşte despre spiritul său. Specialistul în anatomie, care cercetează încâlceala de fibre din creier, are în faţa lui organul din care au izvorât cândva gânduri şi fantezii. Pe când mai trăia, omul al cărui creier este cercetat de specialistul în anatomie, în faţa sufletului său nu stăteau fibrele creierului şi activitatea lor corporală, ci o lume de reprezentări. Ce se schimbă acum, când în locul omului ce priveşte în propriul său suflet, specialistul în anatomie priveşte în creier, în organul corporal al acestui suflet? Nu este oare aceeaşi fiinţă, acelaşi om, care este observat şi într-un caz, şi în celălalt? Fiinţa, zice Fechner, este aceeaşi, numai că punctul de vedere al observatorului este altul. Specialistul în anatomie priveşte din afară ceea ce fusese contemplat de om, mai înainte, din lăuntrul său. Este ca şi cum am privi acelaşi cerc, odată din afară şi altă dată din lăuntrul său. În primul caz ni se înfăţişează, în relief, înalt, în celălalt caz, pare gol. Şi totuşi, de fiecare dată este acelaşi cerc. La fel se întâmplă şi cu omul: când se priveşte pe sine din lăuntrul său, el este spirit; când îl priveşte cercetătorul naturii de afară, el este trup, materie. În sensul modului de reprezentare fechnerian nu este inclusă reflectarea asupra modului în care acţionează, unul asupra celuilalt, corpul şi spiritul. Pentru că ambii – corpul şi spiritul – nu sunt două fiinţe diferite, ci una şi aceeaşi. Numai dacă sunt observate din două locuri diferite ele se înfăţişează ca şi cum ar fi diferite. Fechner vede în om un trup care este în acelaşi timp şi spirit. Din acest punct de vedere, pentru Fechner rezultă posibilitatea de a-şi reprezenta întreaga natură ca fiind spirituală, însufleţită. În ceea ce-l priveşte, omul se află în situaţia de a-şi privi corporalitatea dinăuntru, să recunoască, aşadar, nemijlocit latura sa lăuntrică ca fiind spirituală. Nu este atunci oare pe aproape gândul că tot ce este trupesc, dacă ar putea fi contemplat dinăuntru, ar apărea ca fiind de natură spirituală? Noi putem privi o plantă numai de afară. Nu este oare posibil ca şi ea, privită dinăuntru, să se dovedească a fi suflet? Această reprezentare s-a consolidat în fantezia lui Fechner, dobândind convingerea că tot ce este corporal este totodată şi ceva spiritual. Chiar şi cea mai mică părticică de materie este însufleţită. Iar atunci când părţile materiale se unesc în corpuri materiale mai desăvârşite, acest proces este privit numai de afară; acestui proces îi corespunde un proces lăuntric, care s-ar prezenta a fi o asociere de suflete individuale într-un suflet general mai desăvârşit, dacă ar putea fi contemplat. Dacă cineva ar fi în stare să privească din interior agitaţia corporală de pe Pământul nostru, cu plantele ce trăiesc pe el, cu animalele şi oamenii ce zburdă pe el, atunci acest întreg i s-ar prezenta ca suflet al Pământului. Acelaşi lucru ar fi adevărat şi pentru întregul sistem solar, ba chiar şi pentru întregul Univers. Văzut de afară, Universul este Cosmosul corporal; contemplat dinăuntru, el este Spiritul general, personalitatea desăvârşită, Dumnezeu.

Cel ce vrea să ajungă la o concepţie despre lume, trebuie să treacă dincolo de faptele reale care i se dezvăluie fără contribuţia sa. Există cele mai diferite păreri cu privire la ceea ce poate fi atins printr-o astfel de depăşire a lumii percepţiilor nemijlocite. În 1874, Kichhoff şi-a expus părerea în sensul că nici prin cea mai dezvoltată ştiinţă nu se poate obţine altceva decât numai o descriere completă şi directă a proceselor simple. Fechner porneşte de la un alt punct de vedere. El este de părere că: „marea artă a transferului de concluzii de la lumea de aici asupra lumii de dincolo nu trebuie să plece nici de la cauze pe care nu le cunoaştem, nici de la presupuneri pe care le facem, ci numai de la fapte reale pe care le cunoaştem, conchizând asupra faptelor mai mari şi mai înalte ale lumii de dincolo şi, prin aceasta, să întărim de jos în sus credinţa promovată practic şi ancorată în puncte de vedere mai înalte, s-o sprijinim şi s-o punem în relaţie vie cu viaţa. (Cărticica despre viaţa de după moarte). În conformitate cu această părere, Fechner nu caută numai interacţiunile fenomenelor trupeşti, care sunt date observării, cu fenomenele spirituale ale observării; ci el adaugă fenomenelor sufleteşti observate şi altele: spiritul Pământului, spiritul planetelor şi spiritul cosmic.

Fechner nu se lasă împiedicat de ştiinţa sa despre natură întemeiată pe o bază sigură, de la ridicarea gândurilor din lumea senzorială în regiuni în care le trec pe dinainte esenţe şi procese cosmice care, dacă există, trebuie să fie inaccesibile observaţiilor cu ajutorul simţurilor. El se simte incitat la o astfel de elevare prin observarea subtilă a lumii senzoriale care îi spune gândirii sale mai mult decât îi poate spune simpla percepţie senzorială. El se simte îndemnat ca acest „mai mult" să-l folosească pentru imaginarea unor fiinţe extrasenzoriale. Prin acest mod al său, el năzuieşte să-şi imagineze o lume înspre interiorul căreia, gândul, devenit viu, promite să-l conducă. Această depăşire a graniţelor senzoriale nu l-au reţinut pe Fechner de la aplicarea celor mai exacte metode ale ştiinţelor naturale chiar şi într-un domeniu de la limita sufletescului. El este cel care a creat metodele ştiinţifice de investigaţie pentru acest domeniu. Lucrarea sa: „Elemente de psihofizică" (1860) este lucrarea de bază în acest domeniu. Legea fundamentală pe care şi-a construit psiho-fizica, este faptul că intensificarea senzaţiei care este determinată în om de afară, printr-o impresie crescândă, creşte într-o anumită situaţie mai încet decât creşterea intensităţii impresiei. Senzaţia creşte cu atât mai puţin, cu cât este mai mare forţa stimulului deja prezent. Pornind de la acest gând, este posibilă obţinerea unei proporţii între stimulul de afară (bunăoară, intensitatea luminii fizice) şi percepţie (bunăoară, aceea a luminii). Păşirea pe calea trasată de Fechner a dus la elaborarea psihofizicii, ştiinţă cu totul nouă a raportului simplu dintre stimulii exteriori şi percepţii, aşadar, a elementului corporal şi cel psihic. Wilhelm Wundt, care a lucrat în acest domeniu mai departe în spiritul lui Fechner, îl caracterizează pe întemeietorul psihofizicii într-un mod excelent: „Poate că în nici una dintre realizările sale ştiinţifice nu iese în evidenţă aşa

de strălucitor reunirea rară de talente de care dispunea Fechner, ca în lucrările sale de psihofizică. Pentru elaborarea unei lucrări ca „Elementele psihofizicii" era nevoie de o stăpânire a principiilor exacte ale metodicii fizico-matematice şi, în acelaşi timp, de înclinaţia de a se afunda în cele mai profunde probleme ale existenţei, pe care în această asociere numai el o avea. Şi, pentru aceasta, avea nevoie de originalitatea gândirii care se pricepea să remodeleze mijloacele ajutătoare după propriile sale necesităţi, fără a se jena să apuce pe drumuri noi şi neobişnuite. Materia primă cu ajutorul căreia a construit o ştiinţă nouă, au format-o observaţiile admirabile prin geniala lor simplitate, însă totuşi limitate, ale lui *E. H. Weber*, precum şi cele experimentale ca şi rezultatele, adeseori mai mult întâmplătoare decât obţinute în cazul unor cercetări planificate, ale altor fiziologi". Informaţii importante în legătură cu interacţiunile dintre trup şi suflet au rezultat prin metoda experimentală iniţiată de Fechner în acest domeniu. În „Prelegeri despre sufletul animal şi uman" (1863), Wundt caracterizează noua ştiinţă în felul următor: „Prin cercetările ce vor urma, voi căuta să demonstrez că mijlocul auxiliar principal în psihologie este experimentul care ne conduce de la faptele conştienţei la acele procese care, în fundalul întunecat al sufletului, pregătesc viaţa conştientă. Autoanaliza ne furnizează – ca şi observaţia – în general, numai fenomenele compuse. De abia prin experiment ajungem să dezghiocăm fenomenul din toate acele împrejurări întâmplătoare de care este legat în natură. Prin experiment producem în mod artificial fenomenul, pe baza condiţiilor care sunt sub controlul nostru. Noi modificăm condiţiile date şi prin aceasta modificăm în mod cuantificabil şi fenomenul. În felul acesta experimentul ne conduce întotdeauna şi pretutindeni la legile naturii, deoarece numai prin experiment putem cuprinde cu privirea, în acelaşi timp, atât cauzele cât şi efectele". Fără îndoială că este numai un domeniu de graniţă al psihologiei cel în care experimentul este rodnic, şi anume acel domeniu în care procesele conştiente conduc în cele inconştiente, în fundalul vieţii sufleteşti, care conduce spre nivelul material. Fenomenele sufleteşti propriu zise pot fi cunoscute numai prin observarea lor pur spirituală. Cu toate acestea, teza psihofizicianului *E. Kraepelin* este cu totul justificată în sensul că „Ştiinţa cea nouă... va fi totdeauna capabilă să-şi menţină locul independent alături de celelalte ramuri ale ştiinţei naturii, şi mai cu seamă de cele ale fiziologiei" („Lucrări psihologice", editate de E. Kraepelin).

*

Când s-a prezentat în 1869 cu a sa „Filosofie a inconştientului", *Eduard von Hartmann* avea mai puţin în vedere o concepţie despre lume, pusă de acord cu rezultatele ştiinţelor moderne ale naturii, cât mai ales o concepţie menită de a ridica pe o treaptă superioară ideile sistemelor idealiste din prima jumătate a secolului al nouăsprezecelea, care îi păreau a fi în multe privinţe nesatisfăcătoare, de a le curăţa de contradicţii şi de a le remodela omnilateral. Pentru el, gândurile lui Hegel, Schelling, şi chiar cele ale lui Schopenhauer, păreau să conţină adevăraţi germeni, care trebuiau însă aduşi la maturitate. Dacă omul nu se poate mulţumi cu observarea faptelor reale, dacă vrea să cunoască obiectele şi întâmplările lumii, el trebuie să înainteze de la fapte, la idei. Aceste idei nu pot fi ceva ce – prin gândire – li se adaugă faptelor în mod arbitrar. Ideilor trebuie să le corespundă ceva în lucruri şi fenomene. Aceste corespondenţe nu pot fi idei conştiente pentru că acestea sunt create numai prin fenomenele materiale ale creierului uman. Fără creier, nu există conştienţă. Trebuie deci să ne imaginăm că ideilor conştiente ale spiritului uman le corespunde în lumea reală ceva ideal, inconştient. La fel ca şi Hegel, Hartmann considera ideea drept esenţa reală a obiectelor, care se află în ele dincolo de ceea ce este perceptibil, accesibil observării senzoriale. Însă numai conţinutul în idei al lucrurilor n-ar putea produce în ele nicicând desfăşurarea unei întâmplări adevărate. Ideea unei bile, nu poate ciocni ideea unei alte bile. Ideea unei mese nu poate produce nici o impresie asupra ochiului uman. O întâmplare reală presupune existenţa unei forţe reale. Pentru dobândirea reprezentării unei astfel de forţe, Hartmann se sprijină pe Schopenhauer. Omul găseşte în propriul său suflet o forţă, adică voinţa, prin care le conferă realitate gândurilor, hotărârilor sale. Aşa cum se exteriorizează voinţa în sufletul uman, ea are ca premisă existenţa organismului uman. Datorită organismului, voinţa este conştientă. Dacă vrem să gândim în lucruri o forţă, ne-o putem reprezenta numai asemănătoare cu voinţa care este unica forţă pe care o cunoaştem nemijlocit. Numai că trebuie să facem iarăşi abstracţie de conştienţă. În afara noastră, în lucruri domneşte o voinţă inconştientă, care le conferă ideilor posibilitatea de a se realiza. Conţinuturile de idei şi de voinţă ale lumii alcătuiesc, prin contopirea lor, temelia inconştientă a lumii. Chiar dacă, datorită conţinutului de idei, lumea prezintă o structură întru totul logică, ea îşi datorează totuşi existenţa reală voinţei nelogice, neraţionale. Conţinutul lumii este raţional; faptul că acest conţinut are un caracter real îşi are temeiul în iraţionalitate. Dominaţia neraţionalului se exprimă prin existenţa durerilor care chinuiesc toate făpturile. Durerea depăşeşte, în lume, plăcerea. Acest fapt, care se explică pe plan filosofic prin elementele nelogice voliţionale ale existenţei, Eduard von Hartmann caută să-l explice prin cercetări minuţioase întreprinse asupra relaţiei dintre plăcere şi neplăcere în lume. Cel ce nu se lasă în voia iluziilor, ci priveşte obiectiv suferinţele lumii, nu poate ajunge la nici un alt rezultat decât că durerea există în măsură mult mai mare decât plăcerea. De aici rezultă însă că necesitatea este de preferat existenţei. Neexistenţa poate fi obţinută însă numai când ideea raţional-logică anulează voinţa., Din acest motiv Hartmann consideră procesul cosmic ca pe o nimicire treptată a voinţei iraţionale prin lumea raţională a ideilor. Sarcina morală supremă a omului trebuie să fie colaborarea lui la învingerea voinţei. Orice progres cultural trebuie să aibă în final, ca scop, această învingere. Ca urmare, omul este bun din punct de vedere moral dacă participă la evoluţia culturii, dacă nu cere nimic pentru sine, ci se dedică în mod altruist marii opere a eliberării de existenţă. El va face acest lucru, fără îndoială, când va recunoaşte că suferinţa trebuie să fie întotdeauna mai mare decât plăcerea, că fericirea este deci imposibilă. Poate dori într-un mod egoist fericirea numai cel care o consideră posibilă. Concepţia pesimistă a preponderenţei durerii asupra plăcerii este cel mai bun leac împotriva egoismului. Individul îşi poate afla mântuirea numai prin contopirea lui cu procesul universal. Pesimismul adevărat este călăuzit la un mod neegoist de a acţiona. Ceea ce omul realizează în mod conştient este însă numai înălţarea inconştientului în conştienţă. Colaborării conştiente a omului la progresul culturii îi corespunde un proces total inconştient, care constă din eliberarea progresivă a esenţei primordiale a lumii de voinţă. Această ţintă a fost urmărită, de altfel, şi prin începutul existenţei Universului. Fiinţa primordială trebuia să creeze lumea, pentru ca, cu ajutorul ideii, să se elibereze treptat de voinţă. „Existenţa reală este întruparea Divinităţii; procesul evolutiv al Universului este istoria patimilor Dumnezeului încarnat şi totodată calea înspre mântuirea Crucificatului în trup; moralitatea însă este colaborarea în vederea scurtării acestei căi a suferinţei şi mântuirii" (Fenomenologia conştienţei morale", 1879, pag. 871). Într-o serie de opere voluminoase şi într-un număr mare de monografii şi articole, Hartmann şi-a consolidat şi expus în mod omnilateral această concepţie asupra lumii. Aceste scrieri ascund în paginile lor comori spirituale de o importanţă excepţională. Aceasta se întâmplă numai în tratarea unor probleme izolate ale ştiinţei şi vieţii; Hartmann înţelege să nu se lase tiranizat de ideile sale fundamentale, ci să se dăruiască cu pasiune unei cercetări obiective a lucrurilor şi faptelor. Acest lucru este mai cu seamă valabil cu privire la cartea sa „Fenomenologia conştienţei morale", în care face o prezentare logic structurată a diferitelor teorii morale ale omenirii. El a creat un fel de „Istorie naturală" a diferitelor puncte de vedere etice, de la vânătoarea egoistă a fericirii, de-a lungul multor trepte intermediare, până la dăruirea de sine altruistă faţă de procesul cosmic general, prin care Fiinţa primordială divină se eliberează de nefericirea existenţei sale.

Deoarece Hartmann preia gândul finalităţii în imaginea cosmică pe care o prezintă, este uşor de înţeles motivul pentru care mentalitatea naturalist-ştiinţifică întemeiată pe darwinism îi pare a fi un curent unilateral de idei. În acelaşi fel în care ideea lucrează în întregul Univers în sensul atingerii neexistenţei, la fel se întâmplă şi pe plan individual, conţinutul ideilor are o finalitate. În dezvoltarea organismului, Hartmann vede un scop în curs de realizare; iar lupta pentru existenţă, cu selecţia naturală, sunt numai nişte salahori ai ideilor ce acţionează orientat spre realizarea scopului final („Filosofia inconştientului", vol. III, pag. 403).

*

Lumea gândirii secolului al nouăsprezecelea afluează, din diferite direcţii, într-o concepţie asupra lumii bazată pe incertitudinea gândirii şi a

lipsei de consolare. *Richard Wahle* afirmă cu fermitate despre gândire că este incapabilă să facă ceva pentru rezolvarea problemelor celor mai înalte, „imense"; iar Eduard von Hartmann vede în întreaga muncă culturală numai o cale ocolită, pentru a aduce până la urmă, ca scop final, eliberarea de existenţă. Unor astfel de curente de idei le poate fi opus un gând frumos, exprimat de un lingvist german, *Wilhelm Wackernagel*, în cartea sa: „Despre învăţământul în limba maternă", apărută în 1843. El este de părere că îndoiala nu poate oferi nici un fel de temelie pentru o concepţie despre lume; ea este mai degrabă o „injurie" la adresa personalităţii care vrea să recunoască ceva, şi la fel şi la adresa lucrurilor ce urmează a fi cunoscute. „Cunoaşterea începe cu încredere".

În orice caz, astfel de încredere au manifestat timpurile mai noi pentru ideile întemeiate pe metodele cercetării ştiinţelor naturii; însă nu pentru o cunoaştere care-şi extrage forţa adevărului din Eul conştient de sine. Impulsurile care acţionează în profunzimile evoluţiei vieţii spirituale pretind o astfel de forţă a adevărului. Sufletul cercetător al omului simte instinctiv că numai printr-o asemenea forţă poate fi satisfăcut. Cercetarea filosofică luptă pentru dobândirea unei astfel de forţe. Însă nu o poate afla în gândurile pentru o concepţie asupra lumii pe care ar putea-o extrage din sine. Rezultatele vieţii gândirii rămân în urma a ceea ce pretinde sufletul. Reprezentările ştiinţelor naturii îşi primeau certitudinea de la observarea lumii exterioare. În lăuntrul sufletului nu se simte o astfel de forţă, care să garanteze aceeaşi certitudine. S-ar dori adevăruri despre lumea spirituală, despre destinul sufletului şi a legăturilor acestuia cu lumea, dobândite ca şi reprezentările ştiinţelor naturii. *Franz Brentano*, gânditorul care s-a inspirat la fel de temeinic din gândirea filosofică a trecutului, după cum s-a adaptat şi la modul de cercetare al ştiinţelor naturii, a ridicat şi pentru filosofie pretenţia de a ajunge la rezultatele ei în acelaşi fel ca şi ştiinţa naturii. El spera că, bunăoară, psihologia – din cauza acestei adoptări a metodelor ştiinţei naturii –, nu va trebui să renunţe la dobândirea lămuririlor în legătură cu cele mai valoroase probleme ale vieţii psihice. „Pentru a obţine certitudine cu privire la speranţele unui Platon şi Aristotel în legătură cu continuarea vieţii după descompunerea trupului – legile asocierii reprezentărilor, a dezvoltării unor convingeri şi păreri precum şi germinarea şi răsărirea plăcerii şi iubirii, ar fi, dimpotrivă, orice altceva decât o adevărată compensare... Şi dacă într-adevăr – «noua mentalitate naturalist-ştiinţifică» – ne-ar conduce la excluderea problemei nemuririi, atunci această concluzie ar fi de o importanţă covârşitoare pentru psihologie". Astfel de gânduri sunt exprimate de Bretono în „Psihologia din punctul de vedere empiric" din 1874 (pag. 20). Semnificativ pentru capacitatea redusă a cercetării sufletului, care urmăreşte să copieze metodele ştiinţei naturii de a da răspunsuri, este faptul că un investigator atât de serios al adevărului, cum se dovedeşte a fi Franz Brentano, la primul volum al psihologiei sale – care se ocupă numai cu probleme ce pot fi „orice altceva, numai nu o adevărată compensare" pentru problemele supreme ale sufletului – nu a mai adăugat nici un alt volum, care ar fi urmat să se ocupe într-adevăr cu problemele cele mai înalte. Gânditorilor le lipeşte tensiunea care ar putea corespunde cerinţelor timpului mai nou. Gândul grec stăpânea imaginea naturii şi pe aceea a vieţii sufleteşti în aşa măsură încât ambele s-au contopit într-un singur tablou atotcuprinzător. În perioada următoare, în profunzimile vieţii sufleteşti s-a dezvoltat viaţa autonomă a gândului, separată de natură; ştiinţa mai nouă a naturii a oferit o imagine a naturii. În opoziţie cu acestea, s-a ivit necesitatea de a găsi o imagine a vieţii sufleteşti – în Eul conştient de sine –, care să se dovedească a fi destul de puternică, pentru ca, împreună cu imaginea naturii, să poată exista într-o imagine generală a lumii. Pentru aceasta, era nevoie să se găsească în sufletul însuşi un punct de sprijin al certitudinii, care să fie la fel de puternic ca şi rezultatele cercetării ştiinţelor naturale. Spinoza credea că l-a găsit prin aceea că şi-a modelat imaginea sa despre lume după modalităţi matematice; Kant abandonează cunoaşterea unei lumi de sine stătătoare şi caută descoperirea acelor idei care, prin greutatea lor morală, trebuie să dea, chiar dacă nu o cunoaştere, însă o credinţă sigură. La filosofii cercetători poate fi sesizată năzuinţa ancorării vieţii sufleteşti în edificiul integral al Universului. Totuşi, puterea de încordare intelectuală încă nu-şi face apariţia care să modeleze reprezentările despre viaţa sufletească în aşa fel încât să rezulte din ele perspectivele unei rezolvări a problemelor sufleteşti. Se naşte o nesiguranţă cu privire la adevărata importanţă a ceea ce este trăit de om în suflet. Ştiinţa naturii, în sensul lui Haeckel, urmăreşte fenomenele naturii ce pot fi percepute senzorial şi vede în viaţa sufletească o treaptă superioară a unor astfel de fenomene ale naturii. Alţi cugetători consideră că prin tot ceea ce este perceput de suflet se dezvăluie numai efectele unor fenomene extraumane, necunoscute şi incognoscibile. Pentru aceşti gânditori, lumea devine o „iluzie", chiar dacă este produsă în mod natural-necesar de organismul uman. „Atât timp cât nu se va descoperi scamatoria de a privi după colţ, adică de a reprezenta fără reprezentări, renunţarea de sine mândră a lui Kant va avea drept consecinţă de a lăsa lucrurile într-un status-quo, adică vom cunoaşte numai cum-ul existentului, nu şi ce-ul său". Acestea sunt cuvintele unui filosof al celei de a doua jumătăţi a secolului al nouăsprezecelea: Robert Zimmermann. Pentru o astfel de concepţie despre lume, sufletul uman – care nu poate şti nimic despre „ce-ul" esenţei sale – pluteşte pe marea reprezentărilor, fără a deveni conştient de capacitatea lui de a descoperi ceva pe întinsa mare a reprezentărilor, ceva ce i-ar putea face posibilă privirea în esenţa existenţei. Hegel credea a fi perceput în gândire însăşi forţa vitală lăuntrică, care conduce Eul uman în sinele său. Pentru timpul următor, „gândirea pură" a devenit o formaţiune uşoară a reprezentării, care nu cuprinde în sine nimic despre esenţa fiinţării adevărate. Acolo unde apare o părere despre un centru de greutate al căutării adevărului aflat în gândire, răsună nesiguranţa în gândurile prezentate. Este aşa cum spune Gideon Spicker: „Faptul că gândirea ca atare ar fi corectă, nu îl putem stabili cu certitudine nici logic, nici empiric..." (Concepţia lui Lessing despre lume", 1883, pag. 5)

Philipp Mainländer (1841-1876) a arătat într-un mod cuceritor, în „Filosofia mântuirii" (1876), lipsa de încredere faţă de existenţă. Mainländer se vede confruntat cu o imagine a lumii spre care împinge ştiinţa modernă a naturii. Însă el caută degeaba o posibilitate de ancorare a Eului conştient de sine într-o lume spirituală. El nu poate ajunge, de la dobândirea din Eul conştient de sine, la predispoziţiile ce existau la Goethe: adică, a simţi în suflet învierea esenţei lăuntrice vii, care se resimte pe sine ca fiind spiritual-vie într-un viu-spiritual dincolo de natura pur exterioară. Astfel lumea îi apare ca fiind lipsită de spirit. Însă, pentru că o poate gândi numai ca şi cum parcă ar proveni din spirit, ea devine pentru el o rămăşiţă a unei vieţi spirituale din trecut. Impresionante sunt unele fraze ale lui Mainländer, ca: „Avem acum dreptul să-i acordăm acestei Fiinţe binecunoscutul său nume, care a semnificat din totdeauna ceea ce nu a fost atins nicicând de vre-o capacitate de reprezentare, de nici un zbor al fanteziei celei mai îndrăzneţe, de nici o gândire abstractă, oricât de profundă ar fi ea, de nici o fire concentrată, evlavioasă, de nici un spirit în extaz: *Dumnezeu*. Însă această unitate simplă a *fost*; ea nu mai există. Modificându-şi fiinţa, ea s-a fărâmiţat într-o lume a mulţimii". (Vezi scrierea lui Max Seiling: „Mainländer, un nou Mesia"). Dacă aspectul existenţei oferă numai lucruri fără valoare, numai restul unor lucruri de valoare atunci ţelul lumii nu poate fi decât nimicirea ei. Omul poate crede, ca sarcină a vieţii sale, numai coacţionarea sa la nimicirea lumii (Mainländer şi-a terminat zilele prin sinucidere). După părerea lui Mainländer, Dumnezeu ar fi creat lumea, numai pentru a se elibera pe sine de tortura propriei sale existenţe. „Lumea este mijlocul pentru realizarea neexistenţei, şi lumea este singurul mijloc posibil pentru atingerea acestui scop. Dumnezeu a recunoscut că ar putea păşi din supraexistenţă în neexistenţă numai... prin crearea unei lumi reale a multitudinii" (Filosofia mântuirii, pag. 325).

Poetul *Robert Hamerling* (1830-1889), în opera ce-i reprezintă concepţia sa despre lume: „Atomismul voinţei" (apărută după moartea lui), se opune într-un mod foarte energic părerii izvorâte din neîncrederea în lume. El respinge gândul întreprinderii unor cercetări logice cu privire la valoarea sau nonvaloarea existenţei, avându-şi punctul de plecare într-o trăire primordială. „Principalul nu este dacă oamenii au sau nu dreptate când toţi, în afara unor rare excepţii, vor să trăiască cu orice preţ, indiferent de faptul că le merge bine sau rău. Lucrul principal este că ei vor acest lucru, ceea ce, pur şi simplu, nu poate fi negat. Şi totuşi, pesimiştii doctrinari nu ţin seama de acest lucru hotărâtor. Ei nu fac decât să cântărească în expuneri savante plăcerea şi neplăcerea, aşa cum le aduce mai ales viaţa, în mod raţional, laolaltă, opunându-se una alteia; însă deoarece plăcerea şi neplăcerea aparţin sentimentelor, cel ce încheie definitiv şi hotărâtor bilanţul dintre plăcere şi neplăcere nu este raţiunea, ci sentimentul. Şi acest bilanţ înclină realmente, pentru întreaga omenire, ba am putea spune că şi pentru tot ce are viaţa, în favoarea plăcerii existenţei. Tot ce trăieşte, ce vrea să trăiască în orice condiţii, cu orice preţ, aceasta este marea realitate si, în fata acesteia, toată vorbăria doctrinară pesimistă este neputincioasă". Asadar în fata sufletului lui Hamerling se află

realitate şi, în faţa acesteia, toată forţarea deschisă posibilă este nepământească. Pricepând în faţa ființării, iar Hamerling se află aproximativ gândul: în profunzimea sufletului există ceva ce depinde de o existenţă şi care exprimă *mai adevărat* esenţa sufletului decât judecăţile care, împovărate de greutatea modului mai nou de reprezentare al ştiinţei-naturale, vorbesc despre valoarea vieţii. Am vrea să spunem că Hamerling *intuieşte*, în profunzimile sufletului, existenţa unui centru de greutate spiritual, care consolidează poziţia Eului conştient de sine în viaţa lumii. Din această cauză, el ar vrea să vadă în acest Eu ceva ce îi garantează existenţa mai mult decât eşafodajul de gânduri al filosofilor timpului mai nou. El consideră a fi o eroare fundamentală a concepţiei mai noi despre lume, părerea că: „în filosofia cea mai nouă se pălăvrăgeşte aşa de mult despre Eu", şi ar vrea să explice aceasta „din teama faţă de un suflet, de o existenţă a sufletului sau chiar şi de un obiect-suflet". Hamerling arată în mod semnificativ despre ce este vorba: „În gândul despre Eu intervin momente afective... Ceea ce spiritul nu a trăit, nu poate fi nici gândit de el..." Pentru Hamerling, orice concepţie mai înaltă despre lume depinde de simţirea, de trăirea gândirii însăşi. Înaintea posibilităţii unei pătrunderi în acele profunzimi ale sufletului în care pot fi dobândite reprezentările vii, care conduc la cunoaşterea esenţei sufletului – prin puterea lăuntrică a Eului conştient de sine –, pentru Hamerling sunt depozitate acolo noţiunile provenite din evoluţia mai nouă a concepţiei despre lume, care transformă imaginea Universului totuşi într-o simplă mare de reprezentări. Consideraţiunile sale în legătură cu Universul sunt introduse astfel, prin cuvinte ca: „Anumite excitaţii produc senzaţia de miros în organul nostru olfactiv... Aşadar trandafirul nu are nici un miros, dacă nu este mirosit de nimeni. – Anumite vibraţii ale aerului produc în urechea noastră sunetul. Deci sunetul nu există fără urechi. Împuşcătura puştii nu ar bubui deci, dacă nu ar auzi-o nimeni". Astfel de reprezentări au devenit, prin forţa evoluţiei mai noi a concepţiei asupra lumii, o componentă atât de solidă a gândirii încât, la explicaţiile citate mai sus, Hamerling mai adaugă: „Dacă, iubite cititorule, acest lucru nu-ţi este limpede, dacă raţiunea ta se răzvrăteşte în faţa acestui fapt ca un cal sperios, atunci nu mai citi nici un rând mai departe; lasă necitită această carte şi toate celelalte cărţi care tratează despre lucruri filosofice şi despre ştiinţele naturii; căci îţi lipseşte capacitatea necesară pentru priceperea fără prejudecăţi a unui fapt real şi a-l fixa în gânduri". Ca ultimă lucrare poetică, Hamerling a mai extras din sufletul său scrierea „Homunculus", în care a vrut să ofere o critică a politeţii moderne. Într-un mod radical, el dezvoltă, într-o serie de imagini poetice, direcţia în care se îndreaptă o omenire tot mai lipsită de suflet, care crede numai în forţa legilor naturale exterioare. Ca *poet* al lui „Homunculus", nimic nu-l opreşte de la o critică a comportamentului modern în tot ce-i pare izvorât din această falsă credinţă, însă, ca *gânditor*, el capitulează, în adevăratul sens al cuvântului, în faţa modului de reprezentare descris în prezenta carte la capitolul „Lumea ca iluzie". El nu se dă înapoi de la cuvinte ca: „Lumea extinsă a corpurilor spaţiale există, aşadar, ca atare, numai în măsura în care o percepem. – Cel care reţine acest lucru, va înţelege ce naivă eroare este să crezi că pe lângă reprezentarea..., numită de noi, „cal", ar mai exista şi altceva, respectiv adevăratul cal, faţă de care, ceea ce vedem este un fel de imagine-copie. În afară de mine – repet – există numai suma acelor condiţii, al căror rezultat este că în simţurile mele se formează o viziune pe care o numesc cal". Hamerling se simte în faţa vieţii sufleteşti de parcă în oceanul reprezentărilor acesteia nu s-ar putea amesteca nimic din esenţa proprie a lumii. Însă el percepe ceea ce se desfăşoară în profunzimile evoluţiei sufleteşti mai noi. El simte: Cunoaşterea omului mai recent trebuie să se aprindă vie, cu propria ei forţă a adevărului în Eul conştient de sine, la fel cum i s-a înfăţişat omului din Grecia antică, în gândurile percepute. El pipăie tot mereu punctul în care Eul conştient de sine se simte dotat lăuntric cu forţa adevăratei sale ființări, care se simte în acelaşi timp situat în viaţa spiritului lumii. Deoarece, în timp ce pipăie astfel, nu i se revelează nimic altceva, el se cramponează de *sentimentul ființării* ce vieţuieşte în suflet, care îi pare a fi mai esenţial, mai plin de existenţă decât *simpla reprezentare* a Eului, decât gândul Eului. „Din conştienţa sau sentimentul *propriei ființări* dobândim noţiunea unei ființări, care depăşeşte simpla calitate de a putea fi gândită. Dobândim noţiunea unei ființări care *nu mai este gândită, ci care gândeşte*". Pornind de la acest Eu, care se cuprinde pe sine în sentimentul existenţei sale, Hamerling încearcă să dobândească o imagine a lumii. Ceea ce Eul trăieşte în sentimentul existenţei sale – aşa se exprimă Hamerling – este în noi, „simţul atomului". Simţindu-se, Eul ştie despre sine; şi, comparându-se cu Universul, el se ştie ca pe un „*atom*". Trebuie să-şi reprezinte alte ființe la fel cum se descoperă pe sine în sinele său; ca nişte atomi se trăiesc şi se simt pe ei înşişi; ceea ce, pentru Hamerling, are sensul de atomi de voinţă, de monade voliţionale. În „Atomismul voinţei" a lui Hamerling, lumea se preface într-o mulţime de *monade* voliţionale; iar sufletul omului este una dintre aceste monade voliţionale. Cel ce gândeşte la o astfel de imagine a Universului priveşte în jurul său şi vede lumea ca spirit; totuşi, tot ceea ce poate zări în acest spirit este o revelaţie a voinţei. Mai mult nu poate fi spus despre această temă. Dintr-o astfel de imagine a lumii nu vorbeşte nimic ce ar răspunde la întrebarea: Cum este situat sufletul omului în devenirea lumii? Căci fie că acest suflet este privit drept ceea ce el apare în faţa oricărei gândiri filosofice, fie că, în funcţie de această gândire, este caracterizat drept o monadă voliţională, va trebui să formulăm cu privire la ambele reprezentări aceeaşi întrebări-ghicitoare. Iar unul care ar gândi ca Brentano, ar putea spune: pentru a dobândi o certitudine privitor la speranţele unor Platon şi Aristotel despre supravieţuirea părţii noastre mai bune după dispariţia trupului, cunoaşterea faptului că sufletul este o monadă voliţională printre alte monade voliţionale este orice altceva decât o adevărată compensaţie.

În multe curente ale vieţii concepţiilor mai noi despre lume se observă o presiune a impulsului instinctiv (care trăieşte în subconştientul gânditorilor) de a găsi în Eul conştient de sine o forţă care nu este identică cu cea a lui Spinoza, Kant, Leibnitz şi a altora, forţă prin care acest Eu – nucleul sufletului uman – poate fi reprezentat în aşa fel încât să se reveleze poziţia omului în mersul şi în devenirea lumii. În acelaşi timp, aceste curente ale concepţiei asupra lumii arată că mijloacele folosite pentru găsirea unei astfel de forţe nu au suficientă forţă tensională pentru a împlini în aşa fel „speranţa lui Platon şi Aristotel" (în sensul lui Brentano) încât să corespundă necesităţilor sufleteşti mai noi. Se ajunge până acolo încât sunt dezvoltate păreri despre modul în care s-ar putea comporta percepţia faţă de obiectele din afara sufletului, cum se dezvoltă şi se înlănţuie reprezentările, cum are loc formarea amintirii, care este raportul sentimentului şi al voinţei faţă de reprezentare; însă îţi închizi uşa prin modul propriu de a-ţi reprezenta, când este vorba de „speranţele lui Platon şi Aristotel". Se crede, prin tot ce poate fi gândit despre aceste „speranţe", că s-ar răni imediat cerinţele unui spirit strict ştiinţific, care sunt puse numai prin modul de gândire naturalist-ştiinţific.

O imagine de gânduri filosofică, care nu vrea să se înalţe cu ideile sale nicidecum dincolo de ceea ce permite domeniul ştiinţelor naturii, este cea a lui *Wilhelm Wundt* (1832-1920). Pentru Wundt, filosofia este „acea ştiinţă generală care trebuie să reunească cunoştinţele generale, obţinute de ştiinţele individuale, într-un sistem lipsit de contradicţii" (Wundt, Sistemul filosofiei, pag. 21). Pe calea care este căutată de o astfel de filosofie este posibilă numai continuarea asocierilor de gânduri create prin ştiinţele particulare, contopirea şi ordonarea lor într-un tot ce poate fi cuprins cu privirea. Acest lucru îl realizează Wundt, şi el procedează în aşa fel încât amprenta pe care o imprimă ideilor sale este dependentă cu totul de obişnuinţele de a reprezenta, ce se dezvoltă la un gânditor care – ca şi Wundt – este un cunoscător al ştiinţelor particulare şi o personalitate care a lucrat practic în domenii izolate ale ştiinţei (bunăoară în compartimentul psihofizic al psihologiei). Privirea lui Wundt este îndreptată asupra imaginii lumii care este construită de sufletul uman pe baza experienţei senzoriale şi pe reprezentările ce sunt trăite în suflet sub influenţa impresiei produse de această imagine a lumii. Modul de reprezentare al ştiinţelor naturii consideră senzaţiile senzoriale drept acţiuni ale unor fenomene desfăşurate în afara omului. Pentru Wundt, o astfel de concepţie este într-un anumit sens ceva de la sine înţeles. De aceea, el consideră drept realitate exterioară ceea ce ajunge să fie cunoscut conceptual pe baza percepţiilor senzoriale. Aşadar, această realitate exterioară nu este trăită; ea este presupusă de suflet în acelaşi mod în care este presupusă prezenţa unui proces care acţionează în afara omului asupra ochiului, producând prin activitatea acestuia senzaţia de lumină în ochi. În opoziţie cu aceste percepţii, procesele din suflet sunt trăite *nemijlocit*. Prin aceste procese, cunoaşterea nu are nimic de conchis, ci numai *de a observa* cum se formează reprezentările, cum se asociază între ele, cum se leagă cu sentimente şi impulsuri ale voinţei. În cadrul acestei observări, avem de-a face numai cu activităţi sufleteşti care se manifestă în curentul trăirii lăuntrice; în afara acestui curent al curgerii vieţii sufleteşti, nu suntem deloc îndreptăţiţi de a mai vorbi despre un suflet ce se revelează în această viaţă. Suntem îndreptăţiţi să punem materia la temelia fenomenelor naturii, pentru că trebuie să tragem concluzii conceptualizând cu privire la fenomenele materiale pe

baza percepţiilor senzoriale; însă nu putem conchide în acelaşi sens, cu privire la suflet, pe baza fenomenelor sufleteşti. „Noţiunea ajutătoare a materiei este legată... de însuşirile mijlocite sau *conceptuale* ale oricărei cunoaşteri a naturii. Este de-a dreptul imposibil de înţeles modul în care experienţa lăuntrică nemijlocită şi intuitivă ar trebui să pretindă, de asemenea, o astfel de noţiune ajutătoare...".(Sistemul filosofiei, pag. 369). În felul acesta, pentru Wundt, este de nerezolvat problema esenţei sufletului atât prin observarea trăirilor lăuntrice cât şi prin ceea ce ar putea fi depus din observarea trăirilor lăuntrice. Wundt nu percepe nici un fel de suflet, ci numai activitatea sufletească. Iar această activitate sufletească se prezintă în aşa fel încât, oriunde se manifestă ceva de natură sufletească, are loc în paralel şi un proces corporal. Ambele: activitatea sufletească şi fenomenul corporal, formează o unitate; în fond sunt unul şi acelaşi lucru; numai omul care observă le separă în concepţia sa. Wundt este de părere că experienţa ştiinţifică nu poate recunoaşte decât astfel de procese spirituale care sunt legate de procese corporale. Pentru Wundt, Eul conştient de sine se dizolvă în organismul sufletesc al proceselor spirituale care, pentru el, sunt identice cu procesele corporale; numai că, privite din interior, acestea apar ca fiind sufletesc-spirituale. Însă când Eul încearcă să descopere în sine ceea ce poate considera că-i este caracteristic, el descoperă activitatea sa voliţională. Eul se distinge ca individualitate independentă de restul lumii numai prin *voinţă*. În acest fel, el se vede îndreptăţit să recunoască în *voinţă* caracterul fundamental al existenţei sale. Eul îşi recunoaşte sieşi, cu privire la propria lui esenţă, că poate considera acţiunea voinţei drept izvor al existenţei lumii. *Existenţa proprie* a obiectelor pe care omul le observă în lumea exterioară îi rămâne ascunsă dincolo de observaţie; însă, în fiinţarea sa lăuntrică, el recunoaşte voinţa ca fiind esenţială; îi este deci permis să conchidă că ceea ce, din lumea exterioară, se loveşte de voinţa sa, este de aceeaşi esenţă cu propria sa voinţă. Prin faptul că activităţile voliţionale ale lumii intră în interacţiune, ele creează reprezentările, viaţa lăuntrică a unităţilor de voinţă. Din toate acestea rezultă modul în care Wundt este dirijat de impulsul fundamental al Eului conştient de sine. El coboară până la esenţa umană proprie, până la Eul ce acţionează ca voinţă; şi, stând în esenţa voliţională a Eului, el se simte îndreptăţit să îi atribuie lumii întregi aceeaşi esenţă pe care o trăieşte sufletul în sine. Nici din această lume a voinţei, nimic nu răspunde „speranţelor lui Platon şi Aristotel".

Hamerling priveşte problemele sufletului şi ale lumii ca un om al secolului al nouăsprezecelea, cu o mentalitate care înviorează în suflet impulsurile spirituale active în vremea sa. El resimte aceste impulsuri cu întreaga lui umanitate liberă, căreia i se pare de la sine înţeles să pună întrebări privind problemele existenţei, aşa cum îi este de la sine înţeles omului natural să simtă foamea şi setea. El spune despre relaţia lui cu filosofia: „M-am simţit a fi în primul rând om, un om deplin, şi dintre toate interesele spirituale, cele mai apropiate îmi păreau a fi cele ale existenţei şi vieţii". „Nu am fost cuprins brusc de curiozitatea filosofică,... ca şi cum, întâmplător, aş fi avut chef de filosofie, sau pentru că aş fi vrut să-mi verific aptitudinile şi într-un alt domeniu. M-am ocupat de marile probleme ale cunoaşterii umane încă din fragedă tinereţe, ca urmare a impulsului firesc de neînlăturat care-l împinge pe om spre cercetarea adevărului şi căutarea rezolvării enigmelor existenţei. Nu am putut considera filosofia nicicând ca pe o ştiinţă de specialitate, al cărui studiu îl poţi face sau lăsa la o parte, ca bunăoară, statistica sau silvicultura, ci am privit-o întotdeauna drept o cercetare a ceea ce este cel mai apropiat şi mai interesant pentru fiecare om. Pe căile folosite de Hamerling pentru această cercetare, în observarea sa au pătruns forţele directoare ale gândirii care, la Kant, i-au retras cunoaşterii forţa pătrunderii în izvorul existenţei şi care, după aceea, în cursul secolului al nouăsprezecelea, au făcut să apară lumea ca o iluzie a reprezentării. Hamerling nu s-a dăruit în mod necondiţionat acestor forţe directoare; totuşi ele i-au îngreunat cercetarea. Această cercetare căuta un punct de sprijin în Eul conştient de sine, în care să poată fi trăită fiinţarea, şi credea că a găsit acest punct de sprijin în voinţă. Gândirea nu voia să acţioneze asupra lui Hamerling în acelaşi fel ca asupra lui Hegel. Lui Hamerling i s-a dezvăluit numai ca „gândire simplă", care nu poate cuprinde în sine fiinţarea, pentru ca întărită în sine să pătrundă în oceanul existenţei cosmice; astfel, Hamerling s-a dăruit voinţei, în care credea că simte forţa fiinţării, şi întărit prin forţa voinţei cuprinsă în Eu, Hamerling gândea să se afunde prin forţa proprie într-o lume a monadelor voliţionale.

Hamerling îşi alege ca punct de plecare ceea ce stimulează în om, *în mod cu totul nemijlocit*, problemele enigmelor lumii, pentru a fi simţite ca o senzaţie de foame sufletească; Wundt se lasă împins până la punerea acestor probleme prin ceea ce s-a maturizat în timpul mai nou în domeniul larg al diferitelor ştiinţe. În modul în care el pune întrebările din interiorul acestor ştiinţe, acţionează forţa şi mentalitatea proprie acestor ştiinţe; în ceea ce el poate da ca răspuns la aceste întrebări, trăiesc, ca şi la Hamerling, forţele directoare ale gândirii mai noi, care îndepărtează din această gândire puterea de a se trăi pe sine în punctul de izvorâre a existenţei. În fond, imaginea cosmică a lui Wundt devine, din această cauză, „doar o supervizare ideală" a imaginii naturii cuprinse în noul mod de reprezentare. Şi chiar şi la Wundt, numai voinţa se dovedeşte a fi în sufletul uman un element care nu se lasă distrus prin neputinţa gândirii. Voinţa se impune în aşa fel observării lumii, încât pare a se dezvălui ca acţionând pretutindeni în sfera existenţei.

Prin Hamerling şi Wundt sunt situate în miezul evoluţiei concepţiei mai noi despre lume două personalităţi, în sufletul cărora acţionează forţele care au creat această evoluţie în cadrul anumitor curente, pentru a stăpâni prin gândire enigmele lumii care aduc sufletului uman trăire şi cunoaştere. În aceste două personalităţi, aceste forţe acţionează în aşa fel încât, în desfăşurarea lor, ele nu găsesc *în ele însele* nimic prin care Eul conştient de sine se resimte izvorul existenţei sale. Aceste forţe ajung mai de grabă la un punct în care îşi mai pot păstra numai ceva ce nu se mai poate ocupa de marile probleme ale lumii. Aceste forţe se cramponează de voinţă; însă, chiar şi din lumea voinţei cucerite, nu răsună nimic care să permită să obţinem certitudine în legătură cu „supravieţuirea părţii noastre cele mai bune după dizolvarea trupului", sau ceea ce ar atinge, în mod asemănător unele enigme cosmice şi ale sufletului. Astfel de concepţii despre lume izvorăsc din nevoia firească, de neînlăturat, „care îl împing pe om spre cercetarea adevărului şi spre rezolvarea enigmelor existenţei"; însă, în timp ce se servesc în vederea acestei rezolvări de mijloacele care conform părerii unor curente ale timpului par să fie singurele justificate, ei se îndreaptă spre o abordare în cadrul căreia nu mai există nici un element de trăire care să aducă soluţia. Vedem deci că la un moment dat, omului, problemele cosmice i se pun foarte precis; el simte în mod instinctiv sarcina ce-i revine şi este de datoria lui să afle mijloacele prin care să găsească răspunsul. Prin folosirea acestor mijloace, el poate rămâne în urma a ceea ce îl întâmpină ca un imperativ în profunzimile evoluţiei. Filosofiile care se mişcă în cadrul unor astfel de activităţi reprezintă *lupta* pentru un scop care încă nu a fost cuprins în întregime în conştienţă. Scopul evoluţiei concepţiei mai noi despre lume este de a trăi ceva în Eul conştient de sine, care să dea ideilor imaginii cosmice fiinţare şi esenţă; curentele filosofice caracterizate mai sus se dovedesc a fi neputincioase de a conduce la o astfel de viaţă, la o astfel de fiinţare. Gândul perceput nu-i mai dăruieşte Eului – sufletului conştient de sine, – ceea ce garantează existenţă; pentru a putea crede într-o astfel de chezăşie, aşa cum se credea în Grecia antică, Eul s-a îndepărtat prea mult de natură; şi Eul încă nu şi-a activat în el însuşi viaţa, pe care natura i-a acordat-o odinioară fără a-i pretinde creaţii sufleteşti proprii.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

OMUL MODERN ŞI CONCEPŢIA LUI ASUPRA LUMII

Plecând de la darwinism, gânditorul austriac *Bartholomäus Carneri* (1821-1909), a încercat să deschidă perspective largi pentru concepţia despre lume şi modelarea vieţii. El s-a evidenţiat, unsprezece ani după apariţia operei lui Darwin „evoluţia speciilor", cu cartea sa: „Morală şi darwinism" (Viena, 1871), în care, într-un mod cuprinzător, a făcut din noua lume de idei baza unei concepţii etice despre lume. După aceea a depus eforturi neobosite pentru elaborarea eticii darwiniene (prin scrierile sale: „Bazele eticii", 1881; „Omul ca scop în sine", 1877 şi „Omul modern. Eseuri asupra modului de viaţă", 1890). Carneri încearcă să descopere, în imaginea naturii, elementele prin care Eul conştient de sine ar putea să fie reprezentat în lăuntrul acestei imagini. El ar vrea să gândească această imagine atât de amplă, încât să poată cuprinde sufletul omenesc. El este preocupat de reunirea Eului, care s-a separat de natura-mamă, cu acest substrat natural. În concepţia lui despre lume, el elaborează o concepţie opusă concepţiei în care lumea devine o reprezentare iluzorie şi care, prin aceasta, renunţă pentru ştiinţă la orice legătură cu existenţa lumii. Carneri respinge orice concepţie morală care ar vrea să-i impună omului alte reguli etice decât cele ce rezultă din propria lui natură umană. Trebuie reţinut gândul că omul nu trebuie să fie conceput ca o fiinţă deosebită alături de toate celelalte lucruri ale naturii, ci drept ceva ce s-a dezvoltat treptat, după legi pur naturale, din fiinţe inferioare. Carneri este convins că tot ce este viaţă este ca un proces chimic: „Digestia la om este asemănătoare cu nutriţia plantelor". Însă el subliniază în acelaşi timp că procesul chimic trebuie să se înalţe la o formă mai înaltă de evoluţie dacă trebuie să devină plantă sau animal. „Viaţa este un proces chimic de un fel specific, ea este... procesul chimic individualizat. Procesul chimic poate adică atinge un punct în care ajunge să se lipsească de anumite condiţii... de care avusese nevoie până atunci pentru a se putea desfăşura". După cum se vede, Carneri urmăreşte modul în care procesele naturii inferioare se intensifică în altele superioare, cum ajunge materia – prin perfecţionarea activităţilor ei – la forme de existenţă superioare. „Înţelegem că substanţa este materie în măsura în care fenomenele, datorate însuşirilor sale de a fi divizibilă şi de a se mişca, acţionează corporal, ca masă, asupra simţurilor noastre. Dacă divizarea sau diferenţierea avansează atât de mult încât fenomenele nu mai sunt perceptibile senzorial, ci numai în gând, atunci acţiunea substanţei a devenit spirituală". Nici eticul nu există ca o formă deosebită a existenţei, ci este un proces natural pe o treaptă superioară. Ca urmare, nu se poate naşte întrebarea: Ce trebuie să facă omul în sensul anumitor imperative etice, valabile mai cu seamă pentru el?, ci numai: ce apare a fi etic, când fenomenele inferioare se înalţă pe treptele spirituale cele mai înalte? „În timp ce filosofia morală stabileşte anumite legi etice şi porunceşte respectarea lor, pentru ca omul să fie ceea ce trebuie să fie, etica îl dezvoltă pe om aşa cum este el, limitându-se la a-i arăta cum ar mai putea deveni el: filosofia morală prescrie deci datorii, căutând să oblige la respectarea lor cu ajutorul pedepselor; etica stabileşte însă un ideal lipsit de orice constrângere, pentru că apropierea de ea se desfăşoară numai pe calea cunoaşterii şi a libertăţi". Aşa cum procesul chimic pe o treaptă superioară se individualizează devenind o fiinţă vie, la fel şi viaţa se înalţă pe o treaptă şi mai înaltă, devenind conştienţă de sine. Fiinţa conştientă de sine nu mai priveşte doar spre afară, în natură, ci se uită şi înăuntru, în ea însăşi. „Conştienţa de sine trezită la viaţă – concepută dualist – a fost o ruptură de natură, de care omul se simţea despărţit. Ruptura exista numai pentru om, însă, pentru el, ea era completă. Ea nu s-a produs atât de brusc cum ne-o arată Geneza, după cum nici zilele Creaţiei nu trebuie luate ad literam; însă, prin desăvârşirea conştienţei de sine, ruptura a devenit un fapt real, şi o dată cu sentimentul infinitei însingurări, care l-a copleşit pe om, a început evoluţia lui etică". Natura călăuzeşte viaţa până la un anumit punct. Ajunsă la acest punct, se naşte conştienţa de sine, se naşte omul. „Dezvoltarea mai departe a omului, este propria lui operă, iar ceea ce l-a menţinut pe calea progresului a fost forţa şi limpezirea treptată a dorinţelor sale". Natura poartă de grijă tuturor celorlalte făpturi: însă pe om îl înzestrează cu pofte, pentru a căror satisfacere trebuie să se îngrijească el însuşi. El are în sinea lui impulsul de a-şi modela existenţa corespunzător cu dorinţele sale. Acest impuls este cel al realizării fericirii. „Pentru animal, acest impuls este ceva străin, căci el posedă numai instinctul autoconservării; iar pentru ridicarea acestuia la treapta impulsului fericirii, condiţia fundamentală o constituie existenţa conştienţei de sine umane". Străduinţa spre realizarea fericirii se află la temelia tuturor acţiunilor. „Chiar şi martirul, care-şi jertfeşte viaţa pentru convingerea lui ştiinţifică sau pentru credinţa lui în Dumnezeu, nu are nici el altceva în gând decât propria lui fericire; savantul o află în loialitatea lui faţă de propria-i convingere, credinciosul o caută într-o lume mai bună. Fericirea le este tuturor ultimul scop şi oricât de diferită ar fi imaginea pe care şi-o face individul despre ea, din timpurile cele mai primitive până în cele mai cultivate, ea rămâne totuşi începutul şi sfârşitul gândirii şi simţirii fiinţei vii sensibile". Deoarece natura îi dă omului numai necesitatea de a fi fericit, imaginea fericirii trebuie să se ivească din el însuşi. Omul îşi creează singur imaginile fericirii sale. Ele se nasc din cugetul său etic. Carneri descoperă în această fantezie noţiunea cea nouă care îi schiţează gândirii noastre idealurile acţiunilor noastre. „Binele" este pentru Carneri „identic cu dezvoltarea mai departe. Şi pentru că dezvoltarea constituie o plăcere, iată că fericirea nu este numai ţinta supremă a omului, ci şi elementul mobilizator, care îl mână înspre ţelul său".

Carneri a încercat să afle calea care duce de la legitatea naturii la izvoarele moralităţii. El crede a fi găsit, ca element mobilizator al ordinii etice a lumii, forţa ideală care acţionează tot atât de creator de la o întâmplare etică la altă întâmplare etică, tot aşa cum forţele materiale dezvoltă în plan fizic formaţiune din formaţiune, un fapt real din altul.

Modul de a-şi reprezenta al lui Carneri este întru totul conform ideii de evoluţie care nu admite prefigurarea ulteriorului în ceea ce este anterior, ci consideră că ulteriorul este o adevărată neoformaţie (vezi pag. 203 şi următoarele). Procesul chimic nu cuprinde încă viaţa animală în faşă; fericirea se formează ca un element cu totul nou, pe temelia instinctului de conservare al animalelor. Dificultatea cuprinsă în acest gând a impulsionat un gânditor perspicace, *W. H. Rolph*, să facă expunerile cuprinse în cartea sa: „Problemele biologice, totodată încercare pentru dezvoltarea unei etici raţionale" (Leipzig, 1884). Rolph se întreabă: Care este cauza pentru care o formă de viaţă nu se opreşte pe o anumită treaptă, ci se dezvoltă mai departe, se perfecţionează în continuare? Cel ce presupune ulteriorul existent deja în anterior, nu întâmpină dificultăţi în rezolvarea acestei probleme. Căci pentru el este perfect clar că ceea ce este înfăşurat la un anumit moment se desfăşoară. Însă Rolph nu a vrut să-şi dea acest răspuns. Pe de altă parte, nu-i ajungea nici „Lupta pentru existenţă" a fiinţelor vii. Căci dacă o fiinţă luptă numai pentru satisfacerea necesităţilor sale fireşti, ea va nimici alte forme mai slabe, însă ea însăşi va rămâne ceea ce este. Dacă nu vrem să introducem în acest proces o străduinţă tainică, mistică, spre perfecţionare, atunci temeiurile perfecţionării trebuie căutate în relaţiile exterioare, naturale. Rolph le află în faptul că fiecare fiinţă, dacă există posibilitatea, îşi satisface mai din plin

necesităţile decât o cere nevoia nemijlocită. „Abia prin introducerea noţiunii de insaţiabilitate devine acceptabil principiul darwinist al perfecţionării în lupta pentru supravieţuire. Căci abia acum avem o explicaţie a faptului că organismul, de câte ori poate, achiziţionează mai mult decât este necesar pentru menţinerea status quo-ului său, că el creşte peste măsură, dacă i se oferă prilejul". După părerea lui Rolph, în regnul fiinţelor vii nu are loc o luptă pentru procurarea hranei necesare, ci o „luptă pentru un plus de achiziţie". „Aşadar, în timp ce pentru darwinişti nu există niciodată o luptă pentru existenţă acolo unde viaţa creaturii nu este ameninţată, pentru mine, lupta pentru viaţă este universal prezentă. Ea este, de fapt, o luptă primordială pentru viaţă, o luptă pentru înmulţirea vieţii, dar nu o luptă pentru existenţă". Din aceste premise ale ştiinţelor naturale, Rolph trage concluzii pentru etică. „Deviza este înmulţirea vieţii şi nu menţinerea vieţii; luptă pentru avantajare şi nu luptă pentru existenţă. Simpla procurare a celor necesare vieţii şi a hranei nu este suficientă; trebuie obţinut şi confort, dacă nu chiar abundenţă, forţă şi influenţă. Pasiunea, năzuinţa îmbunătăţirii neîncetate a condiţiilor de viaţă, este impulsul caracteristic al animalului ca şi al omului" („Probleme biologice", pag. 222).

Gândurile lui Rolph l-au stimulat pe *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) în formularea ideilor sale evoluţioniste, după ce a parcurs mai întâi alte stadii ale vieţii sale sufleteşti. La începutul activităţii sale scriitoriceşti, el era departe de gândul evoluţionist ca şi, în general, de ştiinţa naturii. Mai întâi a resimţit o puternică influenţă a concepţiei asupra lumii a lui Arthur Shopenhauer. Durerea aflată la temelia oricărei existenţe este o reprezentare preluată de la Schopenhauer. Eliberarea de această durere nu a căutat-o, ca Schopenhauer şi E. v. Hartmann, în îndeplinirea obligaţiilor morale; el credea, mai de grabă, că modelarea vieţii ar conduce dincolo de durerea existenţei, la opera de artă, la creaţia artistică. Grecii antici şi-au creat o lume a frumuseţii, a aparenţei, pentru a face suportabilă existenţa plină de suferinţă. Şi în drama muzicală a lui *Richard Wagner*, el credea că descoperă o lume care, cu ajutorul frumuseţii, îl înalţă pe om deasupra durerii. Într-un anumit sens, era o lume a iluziei, pe care Nietzsche o căuta în mod conştient, pentru a depăşi mizeria lumii. El era de părerea că la baza celei mai vechi culturi elene s-ar afla impulsul transpunerii într-o stare de extaz, pentru a se produce uitarea lumii reale. „Cântând şi dansând, omul se dovedeşte a fi membrul unei comunităţi superioare. El a uitat mersul şi vorbitul şi este pe cale de a se ridica, dansând, în înalturi". În acest fel zugrăveşte şi explică Nietzsche cultul străvechilor adoratori ai lui Dionysos, cult în care este cuprins germenul întregii arte. Socrate a înfrânat acest impuls dionisiac, prin aceea că a instaurat raţiunea ca judecător peste impulsuri. Teza: „Virtutea poate fi predată, ca învăţătură, altora", înseamnă schimbarea unei culturi cuprinzătoare, impulsive cu o cultură searbădă actuală, ţinută în frâu de gândire. Astfel de idei luau naştere în Nietzsche sub influenţa lui Schopenhauer, care punea voinţa neîmblânzită, aflată veşnic în mişcare, sub stăpânirea reprezentării ordonatoare a lui Richard Wagner, cel care se declara, ca om şi ca artist, a fi un adept al lui Schopenhauer. Însă prin firea sa, Nietzsche avea, în acelaşi timp, o natură contemplativă. După ce a adoptat un timp concepţia despre o mântuire a lumii prin aparenţa frumoasă, el a resimţit-o ca pe un element străin, aflat în fiinţa sa cea mai intimă, concepţie ce fusese sădită în el prin influenţa personală a prietenului său Richard Wagner. El a căutat să se elibereze de această direcţie a ideilor şi să se dăruiască unei concepţii mai corespunzătoare fiinţei lui, asupra adevărului. Datorită caracterului fundamental al personalităţii sale, el se simţea chemat să trăiască în sine, ca pe un destin individual nemijlocit al său, ideile şi impulsurile evoluţiei mai noi a concepţiei asupra lumii. Alţii au plămădit imagini ale concepţiei asupra lumii şi, în această plămădire, a înflorit filosofarea lor. Însă Nietzsche a înfruntat concepţiile asupra lumii din cea de a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea. Şi a fost destinul său să străbată personal toate fericirile, dar şi toate suferinţele pe care le pot provoca aceste concepţii asupra lumii când se revarsă asupra întregii fiinţe a sufletului uman. Nu în mod teoretic, nu, ci prin punerea în joc a întregii sale individualităţi, viaţa concepţiei asupra lumii s-a modelat în Nietzsche în aşa fel încât a fost luat cu totul în stăpânire şi a trebuit să străbată soluţiile de viaţă în existenţa sa cea mai personală. Pentru el a devenit o enigmă *cum se poate trăi*, dacă trebuie să consideri că lumea este aşa cum este ea reprezentată de Schopenhauer şi Richard Wagner; era însă o enigmă pe care nu încerca să o rezolve prin gândire, prin cunoaştere, ci o enigmă a cărei dezlegare a trebuit s-o trăiască cu fiecare fibră a fiinţei sale. Alţii *gândesc* filosofia; Nietzsche a trebuit s-o *trăiască*. Viaţa concepţiei mai noi asupra lumii devine, în Nietzsche însuşi, personalitate. Observatorul este întâmpinat de concepţiile altor gânditori asupra lumii în aşa fel, încât reprezentările ţâşnesc: asta este unilateral, asta este nejust, etc.; însă, la Nietzsche, acest observator se vede confruntat cu viaţa concepţiei asupra lumii într-o fiinţă umană, el mai sesizează că această fiinţă umană este însănătoşită de o idee şi devine suferindă prin altă idee. Acesta este motivul pentru care, în decursul expunerii concepţiei sale asupra lumii, Nietzsche se transformă tot mai mult într-un poet, precum şi de ce, cel ce nu se poate împăca cu o astfel de expunere de filosofie, o poate totuşi admira datorită forţei sale poetice. Cât de diferit este tonul care pătrunde în evoluţia mai nouă a concepţiei asupra lumii prin glasul lui Nietzsche, în comparaţie cu cel al lui Hamerling, Wundt şi chiar şi al lui Schopenhauer! Aceştia caută prin contemplare temelia existenţei şi ajung la voinţă, descoperind-o în profunzimile sufletului uman. În Nietzsche, această voinţă trăieşte; iar el preia în sine ideile filosofice, pe care le aduce la incandescenţă cu natura sa volitivă, şi prezintă apoi ceva nou: o viaţă în care pulsează o idee purtată de o voinţă, o voinţă iluminată de idei. Aşa se întâmplă cu Nietzsche în prima lui perioadă creatoare, care a început cu „Naşterea tragediei" (1870), precum şi cu publicarea celor patru „Meditaţii neactuale" (David Straus, adeptul şi scriitorul; Despre foloasele şi dezavantajele istoriei pentru viaţă; Schopenhauer ca educator; Richard Wagner la Bayreuth). – Într-o a doua perioadă a vieţii sale, a fost destinul lui Nietzsche să retrăiască ceea ce poate fi pentru sufletul omului o concepţie asupra lumii care se întemeiază numai pe mentalitatea ştiinţelor naturii. Această a doua perioadă a vieţii lui Nietzsche îşi găseşte expresia în lucrările: „Omenesc, prea omenesc" (1878); „Aurora dimineţii", „Ştiinţa veselă" (1881). Idealurile care îi înviorează sufletul în prima perioadă a vieţii sale se răcesc acum; ele se dovedesc a fi baloane de săpun efemere ale cunoaşterii; sufletul vrea să se fortifice, să prindă puteri în simţirile sale, datorită conţinutului „real" a ceea ce poate oferi modul de reprezentare al ştiinţelor naturii. Însă sufletul lui Nietzsche este plin de viaţă; forţa acestei vieţi lăuntrice năzuieşte să străbată în afară, dincolo de ceea ce îi poate datora observării naturii. Observarea naturii arată cum animalul devine om; în resimţirea forţei lăuntrice de viaţă a sufletului se naşte reprezentarea: Animalul l-a purtat în sine pe om; nu trebuie oare şi omul să poarte în sine germenul unei făpturi superioare, *supraomul*? Şi atunci, sufletul lui Nietzsche trăieşte în sine lupta desprinderii cu greu a supraomului din om; acest suflet se desfată înălţând ideea mai nouă, evoluţionistă, care se sprijină pe lumea simţurilor, în regiunea pe care simţurile nu o percep, care este resimţită când sufletul trăieşte în sine sensul dezvoltării. Ceea ce a fost cucerit de Rolph prin *reflecţia* sa: „Simpla procurare a celor necesare vieţii cotidiene şi a hrănirii nu este de ajuns; mai trebuie dobândită şi comoditate, dacă nu chiar abundenţă, putere şi influenţă. Căutarea, năzuinţa spre permanentă îmbunătăţire a condiţiilor de viaţă este instinctul caracteristic al animalului şi al omului", – la Nietzsche, acest rezultat al meditaţiei se transformă în trăire lăuntrică, într-un grandios imn al cunoaşterii. Cunoaşterea care redă lumea exterioară nu este suficientă; ea trebuie să se amplifice în sine în mod roditor; observarea de sine este identică cu sărăcia lăuntrică. Produsul unei noi interiorităţi, care iradiază tot ceea ce omul este deja în sine, ia naştere în sufletul lui Nietzsche; în om se naşte încă inexistentul, supraomul, ca sens al existenţei. Cunoaşterea creşte dincolo de ceea ce a fost; ea devine forţă creatoare. Şi prin faptul că omul *creează*, el se integrează sensului vieţii. În al său „Zarathustra" (1884), Nietzsche exprimă printr-un avânt liric ceea ce resimte sufletul său, ceea ce este trăit de el în fericirea creării din om, a „supraomului". O astfel de cunoaştere ce se percepe, creând, pe sine, resimte în Eul omului mai mult decât ceea ce poate fi trăit în cursul unei singure vieţi individuale; ceea ce există într-o singură viaţă nu poate fi epuizat în aceasta. Se va întoarce mereu la o viaţă nouă. În acest fel, la Nietzsche are loc adăugarea, la ideea supraomului, şi a ideii „veşnicei reveniri" a sufletului omului.

Ideea lui Rolph despre „sporirea vieţii", se amplifică la Nietzsche la dimensiunea unei reprezentări a „Voinţei de putere", pe care o atribuie oricărei fiinţări şi vieţi în regnul animal şi uman. Acesta vede în viaţă: „Însuşirea cu forţa, vătămarea, înfrângerea a ceea ce este străin şi mai slab, oprimarea, duritatea, impunerea propriilor sale forme, încorporare şi cel puţin o exploatare, cât se poate de blândă". În „Aşa grăit-a Zarathustra", Nietzsche i-a închinat credinţei sale în realitate, în dezvoltarea omului în „supraom", un „Cântec suprem"; în opera lui rămasă

neterminată: „Voinţa de putere” (Reevaluarea tuturor valorilor), el vroia să realizeze o remodelare a tuturor reprezentărilor din punctul de vedere că nici o altă voinţă a omului nu ar avea în el dominaţia supremă decât numai aceea a „puterii”.

Străduinţa pentru cunoaştere devine la Nietzsche esenţă a existenţei care *capătă viaţă* în sufletul omului. În timp ce Nietzsche resimte în sine această umplere cu viaţă, viaţa se situează pentru el deasupra cunoaşterii şi adevărului ce nu se înflăcărează până la nivelul vieţii. Acest lucru a condus în cazul lui la o renunţare la orice adevăr şi la înlocuirea voinţei pentru adevăr cu „Voinţa pentru putere” care nu mai întreabă: Este oare o cunoaştere adevărată?, ci: Este ea păstrătoare de viaţă, promotoare a vieţii? „Până acum, la orice filosofare nu a fost vorba de «Adevăr», ci de altceva, să spunem, de sănătate, viitor, creştere, forţă, viaţă...”. De fapt, omul a năzuit din totdeauna să dobândească puterea; numai că îşi crea iluzia că ar vrea „Adevărul”. El confunda mijloacele cu scopul. Adevărul este numai un mijloc pentru atingerea scopului „putere”. „Falsitatea unei judecăţi încă nu poate fi un argument împotriva judecăţii”. Nu justeţea unei concluzii este importantă, ci „măsura în care ea este promovatoare, păstrătoare a vieţii, conservatoare, poate chiar şi cultivatoare a speciei”. „Cea mai mare parte a gândirii conştiente a unui filosof este condusă în mod tainic de instinctele sale şi constrânsă să circule pe anumite traiectorii.” Concepţia lui Nietzsche este simţire personală ca trăire şi destin individual. La Goethe ieşea în evidenţă impulsul adânc al concepţiei mai noi asupra vieţii; el simţea, în Eul conştient de sine, cum se umplea de viaţă ideea, în aşa fel încât, împreună cu gândul adus la viaţă, acest Eu să se poată şti în interiorul existenţei lumii; la Nietzsche există impulsul de a lăsa omul să trăiască în afara lui însuşi; el simte atunci că sensul vieţii trebuie să se dezvăluie în interiorul a ceea ce este autocreat lăuntric. Totuşi el nu pătrunde ca esenţă până la ceea ce este creat în om drept sens al vieţii dincolo de om. El îl cântă pe supraom într-un mod grandios, însă nu îi dă formă; îi *simte* existenţa cum acţionează, însă *nu îl vede* în mod clarvizionar. El vorbeşte despre o „reîntoarcere veşnică”, fără a descrie ceea ce se reîntoarce. El vorbeşte despre o înălţare a vieţii prin voinţa de putere, totuşi, în ce priveşte forma vieţii înălţate: unde se află zugrăvirea ei? Nietzsche vorbeşte despre ceva care trebuie să fie în necunoscut, însă el rămâne numai la trimiteri făcute cu privire la necunoscut. Forţele dezvoltate în Eul conştient de sine sunt insuficiente şi la Nietzsche, pentru a evidenţia şi în mod intuitiv lucrul despre care ştie că ţese şi adie în natura omului.

O imagine opusă celei creată de concepţia lui Nietzsche asupra lumii o reprezintă cea care rezultă din concepţia materialistă asupra istoriei şi vieţii, exprimată în modul cel mai pregnant de *Karl Marx* (1818-1883). Marx a negat ideii orice participare la evoluţia istoriei. Ceea ce trebuie să se afle adevărat la temelia evoluţiei sunt factorii reali ai vieţii, din care au luat naştere părerile despre lume pe care şi le-au putut forma oamenii, în funcţie de condiţiile speciale de viaţă în care au fost aduşi. Cel ce lucrează fizic, dominat fiind de un altul, are o altă concepţie asupra lumii decât cel ce munceşte pe plan spiritual. O epocă ce înlocuieşte o formă economică învechită cu altă formă, aduce la suprafaţa istoriei şi alte concepţii asupra vieţii. Dacă vrem să înţelegem o epocă oarecare, trebuie să ţinem seama, pentru explicarea condiţiilor sale sociale, de realităţile economice. Toate curentele politice şi spirituale sunt numai imaginea reflectată la suprafaţă a acestor realităţi. După esenţa lor, ele se prezintă drept consecinţe ideale ale faptelor reale, la a căror geneză ideile nu participă deloc. Ca urmare, la evoluţia mai departe a actualului mod de viaţă nu poate avea un rol nici o concepţie asupra lumii rezultată din acţiunea unor factori ideali; ci este o sarcină de a accepta conflictele reale în stadiul în care au ajuns şi de a le conduce mai departe în acelaşi sens. Această concepţie s-a născut dintr-o reinterpretare materialistă a hegelianismului. La Hegel, ideea se află într-o dezvoltare veşnică, iar rezultatele acestei dezvoltări sunt întâmplările reale ale vieţii. Karl Marx vrea să ajungă la o concepţie asupra societăţii pe baza întâmplărilor reale ale vieţii, prin examinarea nemijlocită a dezvoltării economice, aşa cum Auguste Comte a făcut-o cu ajutorul reprezentărilor ştiinţei naturii. Marxismul este cea mai îndrăzneaţă dezvoltare a unui curent spiritual ce îşi alege ca punct de plecare observarea exterioară a evenimentelor istorice, perceptibile nemijlocit, pentru a înţelege viaţa spirituală, întreaga evoluţie culturală a omului. Aceasta este „sociologia”modernă. Aceasta nu-l consideră pe om în nici o privinţă drept fiinţă izolată, ci numai ca o parte componentă a evoluţiei sociale. Modul în care omul îşi reprezintă, cunoaşte, acţionează, simte este conceput drept un rezultat al acţiunii forţelor sociale, sub a căror influenţă se află individul. *Hippolyte Taine* (1828-1893) numeşte totalitatea forţelor care determină fiecare fenomen cultural, „milieu”. Fiecare operă de artă, fiecare instalaţie, fiecare acţiune, poate fi explicată pe baza cunoaşterii împrejurărilor anterioare şi simultane. Putem explica o operă umană, cunoscând rasa, mediul şi momentul în care a fost concepută. *Ferdinand Lasalle* (1825-1864) a arătat în al său „Sistem al drepturilor dobândite”, felul în care iau naştere şi se dezvoltă, din sfera reprezentărilor unui popor, noţiunile de drept, cum sunt: proprietatea, contractul, familia, dreptul de moştenire şi aşa mai departe. Modul de reprezentare al cetăţeanului roman a creat alte norme de drept decât cel al germanului. În legătură cu toate aceste cercuri de idei nu se pune întrebarea: Ce ia naştere în fiecare individ uman izolat, – ce săvârşeşte acesta din propria sa natură primordială?, ci: Care sunt cauzele care se află în relaţiile sociale, pentru conţinutul vieţii individului? În acest curent poate fi văzută o preferinţă de sens contrar celor care au dominat începutul secolului, cu privire la problemele omului cu umea. Pe atunci se punea întrebarea: Ce drepturi îi revin omului izolat, prin propria sa individualitate (drepturi naturale); sau, cum poate avea omul cunoaştere, în conformitate cu raţiunea sa individuală? Curentul sociologic întreabă, dimpotrivă: Ce reprezentări de drept, ce noţiuni ale cunoaşterii sunt inoculate de comunităţile sociale individului? Faptul că îmi formez anumite reprezentări despre lucruri, nu depinde de raţiunea mea, ci este un rezultat al evoluţiei, din care am fost născut. În marxism, Eul conştient de sine este dezbrăcat de esenţa sa proprie; el este mânat în marea faptelor, care se desfăşoară după legile ştiinţei naturii şi a relaţiilor sociale. În această concepţie asupra lumii, *neputinţa* filosofării mai noi faţă de sufletul uman împinge spre ceva extrem. „Eul” – sufletul uman conştient de sine – vrea să afle în sine esenţa prin care îşi dobândeşte importanţa în existenţa lumii; însă el nu vrea să se adâncească *în sine*; căci *se teme* că nu va afla în propria sa profunzime ceea ce îi conferă existenţă şi individualitate. El vrea ca propria lui individualitate să-i fie împrumutată dintr-o esenţă ce se află *în afara lui*. În acelaşi timp, conformându-se obiceiurilor de a gândi produse de timpurile mai noi sub influenţa ştiinţelor naturii, el se adresează fie lumii desfăşurărilor materiale, fie devenirii sociale. „Eul” crede că se poate înţelege pe sine în întregul vieţii, dacă îşi poate spune: Sunt condiţionat într-un anumit fel de această desfăşurare a întâmplărilor sau de această devenire. Astfel de străduinţe ale concepţiei asupra lumii scot în evidenţă modul în care anumite forţe lucrează în suflete pentru a dobândi cunoaştere, forţe despre care aceste suflete au un sentiment întunecat însă, cărora pentru moment nu le pot procura satisfacţie cu ajutorul a ceea ce a fost produs de obişnuinţele din gândirea şi cercetarea mai nouă. În suflete acţionează o viaţă spirituală ascunsă conştienţei. Ea mână aceste suflete să coboare atât de adânc în Eul conştient de sine, încât acest Eu să poată afla în adâncurile sale ceva ce conduce la izvorul existenţei lumii – la acel izvor în care sufletul omului se simte înrudit cu o fiinţă cosmică care *nu* iese la lumina zilei în fenomenele şi fiinţele naturii. În opoziţie cu aceste fenomene şi fiinţe ale naturii, timpul mai nou s-a înarmat cu un ideal al cercetării cu care se simte în siguranţă în căutările sale. La fel, desigur, am vrea să ne simţim şi noi în cercetările esenţei sufleteşti umane. Expunerile anterioare au arătat cum, în cazul unor cugetători marcanţi, năzuinţa obţinerii unei astfel de siguranţe în cercetare a condus la imagini cosmice care nu mai cuprind nimic din elementele din care se pot obţine reprezentări satisfăcătoare despre sufletul uman. Se urmăreşte modelarea filosofiei după modelul ştiinţei naturii, însă printr-o astfel de transformare se pierde sensul punerii problemelor filosofice. Sarcina ce i se dă sufletului uman din adâncimile sale depăşeşte cu mult ceea ce vor personalităţile cugetătoare să admită drept căi sigure de cercetare, conforme cu obiceiurile mai noi de a gândi.

Privind sintetic situaţia caracterizată în acest fel a evoluţiei mai noi a concepţiei despre lume, rezultă, ca cel mai pregnant semn de recunoaştere a ei, *presiunea* exercitată asupra spiritelor de modul de gândire al ştiinţelor naturii, de la înflorirea lui. Iar ca bază a acestei presiuni este recunoscută rodnicia, forţa convingătoare a acestei mentalităţi. Pentru a vedea confirmată această afirmaţie, este suficient să privim spre un gânditor aparţinând curentului naturalist-ştiinţific, cum este *Thomas Henry Huxley* (1825-1895). Acesta nu se raliază părerii că în cunoasterea cuprinsă de stiintele naturii ar putea fi aflat ceva ce ar răspunde satisfăcător ultimelor întrebări referitoare la sufletul uman.

în cunoaşterea cuprinsă de ştiinţele naturii ar putea fi atât cât ar răspunde cerinţelor ultimele interese referitoare la sufletul uman. Însă el crede că cercetarea umană din cadrul ştiinţelor naturii ar trebui să se oprească şi să recunoască faptul că omul nu dispune chiar de nici un mijloc pentru a dobândi o cunoaştere a ceea ce se află în spatele naturii. Rezultatul acestei păreri este că ştiinţa naturii nu spune nimic în legătură cu speranţele cele mai înalte de cunoaştere ale omului, însă ea dă impresia că pune cercetarea pe un teren solid; aşadar, tot ceea ce nu se află în domeniul ei, trebuie lăsat să se bazeze pe sine sau să devină obiect al credinţei.

Acţiunea acestei presiuni ce provine din modul de reprezentare al ştiinţei naturii se manifestă clar în curentul de gândire denumit „Pragmatism", care, la cumpăna secolelor al nouăsprezecelea şi al douăzecilea, vrea să aşeze pe un teren sigur orice năzuinţă umană spre adevăr. Numele de „pragmatism" se trage de la un articol publicat de Charles Peirce, în anul 1878, în revista americană „Popular Science". Cei mai influenţi propagatori ai acestui mod de reprezentare sunt *Wilham James* (1842-1910) în America şi *F. C. Schiller* în Anglia, care foloseşte termenul de „Umanism" (vezi „Studies in Humanism", 1907). Pragmatismul poate fi considerat drept necredinţă în forţa gândului. Gândului ce ar vrea să rămână în el, îi neagă capacitatea de a produce ceva ce s-ar putea legitima drept adevăr, drept cunoaştere justificată prin sine însuşi. Omul este confruntat cu procesele lumii şi trebuie să acţioneze. Pentru aceasta, el are drept ajutor gândirea. Aceasta cuprinde, rezumând, în idei pe care le combină, faptele reale ale lumii exterioare. Şi cele mai bune idei sunt acelea care îl ajută să acţioneze just, în aşa fel încât să poată descoperi că ţelurile sale se armonizează cu fenomenele Universului. Iar astfel de cele mai bune idei, sunt recunoscute de om drept adevărul său. Nu gândul, ci voinţa este stăpânul în relaţia omului cu lumea. În cartea sa „Voinţa dobândirii credinţei", James mărturiseşte; „Voinţa determină viaţa, acesta este dreptul său primordial; el va avea deci şi dreptul de a exercita o influenţă asupra gândurilor. De fapt, nu în stabilirea faptelor în detaliu; aici să se descurce raţiunea singură după faptele reale; ci în ceea ce priveşte înţelegerea şi interpretarea realităţii. Dacă cunoaşterea ştiinţifică ar ajunge până la capătul lucrurilor, atunci am putea trăi bazaţi numai pe ştiinţă. Însă pentru că ea luminează numai puţin doar marginile continentului întunecat pe care-l numim Univers, şi pentru că trebuie totuşi să ne formăm pe propria noastră răspundere nişte gânduri despre Universul căruia îi aparţinem cu viaţa noastră, vom face bine să ne formăm gânduri care să corespundă întregii noastre fiinţe, gânduri care să ne facă posibil să acţionăm, să sperăm, să trăim". Conform acestei concepţii, gândul nu posedă o viaţă proprie, ce s-ar putea cufunda în sine – în sensul lui Hegel –, să pătrundă până la izvorul existenţei; gândul se aprinde numai în Eul uman, pentru a-l urma, când, vrând şi trăind, acesta intervine în lume. Pragmatismul îi răpeşte gândului forţa ce a avut-o de la ivirea concepţiei greceşti asupra lumii. Cunoaşterea a fost transformată în acest fel într-un produs al voinţei umane; în fond, ea nu mai poate fi elementul în care se cufundă omul, pentru a se descoperi pe sine în adevărata lui esenţă. Eul conştient de sine nu se cufundă *gândind* în sine; el se pierde în subsolul întunecat al voinţei, în care gândul nu iluminează nimic altceva decât ţelurile vieţii, care însă *nu* izvorăsc, ca atare, din gând. Forţa faptelor reale asupra omului a devenit copleşitoare; conştienţa găsirii unei lumini în viaţa proprie a gândirii, care să ilumineze ultimele probleme ale existenţei, a coborât la punctul zero. În pragmatism, *Realizarea* evoluţiei concepţiei mai noi asupra vieţii este cea mai îndepărtată de ceea ce pretinde spiritul evoluţiei: de a te regăsi gândind, cu Eul conştient de sine, în acele profunzimi ale lumii în care Eul se simte tot atât de legat de punctul de izvorâre al existenţei, ca şi cercetarea grecilor prin gândul perceput. Faptul că acest spirit pretinde aşa ceva, se revelează în mod deosebit prin pragmatism. El îl situează „pe om" în focarul imaginii sale despre Univers. Prin *om* urmează să se dezvăluie cum acţionează adevărul în existenţă. În acest fel, întrebarea principală se orientează după elementul în care odihneşte Eul conştient de sine. Însă forţa gândului nu este suficientă pentru a aduce lumină în acest element. Gândul rămâne pe loc în straturile superioare ale sufletului, când Eul vrea să păşească pe drumul care duce înspre profunzimile lui.

Pe aceleaşi cărări ca şi pragmatismul merge, în Germania, filosofia „ficţionalistă"[2] a lui *Hans Vaihinger* (1852-1933). Acest filosof vede în ideile conducătoare, pe care şi le face omul despre fenomenele lumii, nu imagini ale gândurilor cu care sufletul cunoscător se instalează într-o realitate spirituală, ci ficţiuni, care îl călăuzesc, când sunt valabile, pentru a se putea regăsi la locul lui în lume. „Atomul", de exemplu, este imperceptibil. Omul formează gândul „atomului". El nu-l poate forma astfel încât să ştie, prin aceasta, ceva despre o realitate, ci *„ca şi cum"* fenomenele naturii exterioare ar lua naştere din coacţionarea unor atomi. Dacă ne imaginăm că sunt prezenţi atomi, în haosul fenomenelor naturale percepute se instalează ordinea. Şi aşa stau lucrurile cu toate ideile conducătoare. Ele nu sunt adoptate pentru a zugrăvi fapte reale, ceea ce este dat numai prin percepţie; ele sunt gândite, iar realitatea este aranjată astfel *„ca şi cum"* cele imaginate ar sta la baza realităţii. În acest fel, neputinţa gândului este împinsă în mod conştient în punctul central al filosofării. Forţa faptelor reale exterioare presează atât de puternic asupra spiritului gânditorului, încât el nu îndrăzneşte să pătrundă cu „gândul gol" în acele regiuni din care realitatea exterioară izvorăşte din însăşi originea ei. Însă pentru că o speranţă de a afla ceva despre esenţa omului există numai dacă se dispune de un mijloc spiritual pentru pătrunderea în regiunile caracterizate, nu poate fi vorba de o apropiere de enigmele supreme ale lumii în cazul filosofiei ficţionaliste, a lui „ca şi cum".

2. În limba germană „Philosophie des Als ob" = „Filosofia ca şi cum-ului" – n.tr.

Atât pragmatismul cât şi ficţionalismul (filosofia „ca şi cum-ului"), au crescut din practica gândirii unei epoci dominate de modul de reprezentare natural-ştiinţific. Ştiinţa naturii se poate ocupa numai de cercetarea legăturilor dintre faptele exterioare – a acelor fapte reale care se desfăşoară pe terenul observării senzoriale. În această privinţă, nu poate fi vorba ca şi legăturile pe care le cercetează să fie sesizabile senzorial, ci ca aceste legături să rezulte din domeniul amintit. Prin respectarea acestor baze, ştiinţa mai nouă a naturii a devenit *un model* pentru întreaga cunoaştere ştiinţifică. Şi ea a fost mânată tot mai mult spre o practică a gândirii, potrivită sensului pragmatismului sau al filosofiei ficţiunii. Darwinismul, bunăoară, a fost mai întâi împins să stabilească o linie a evoluţiei de la fiinţa vie cea mai nedesăvârşită până la cea mai desăvârşită şi, pe lângă aceasta, să-l conceapă pe om ca formă de evoluţie superioară a maimuţelor antropoide. Specialistul în anatomie Karl Gegenbaur (vezi mai sus la pag. 283) a atras însă atenţia, deja în 1870, că modul de cercetare aplicat pentru o astfel de idee a evoluţiei reprezintă calea rodnică. Aşa că, acest mod de a cerceta a fost folosit în continuare în timpul mai nou; şi suntem îndreptăţiţi din plin să spunem că acest mod de cercetare, rămânându-şi credincios sieşi, a condus dincolo de concepţiile de care a fost legat mai întâi. S-au făcut cercetări „ca şi cum" omul ar trebui să fie căutat în linia progresivă a maimuţelor antropoide; şi s-a ajuns atât de departe în prezent, încât aproape să se recunoască că acest lucru nu este posibil, ci că într-un timp anterior trebuie să fi existat o fiinţă care are în om pe adevăratul său urmaş în timp ce maimuţele antropoide s-au format, plecând de la această fiinţă, ca o specie mult mai imperfectă. Astfel că gândul originar al evoluţiei mai noi a fost numai unul ajutător cercetării.

În timp ce în ştiinţa naturii acţionează o astfel de practică a gândirii, pare să fie justificat să se conteste orice valoare de cunoaştere ştiinţifică unei cercetări prin gândire, unei reflectări pentru rezolvarea enigmelor lumii prin Eul conştient de sine. Cercetătorul naturii simte că se află pe o temelie sigură când vede în gândire numai un mijloc pentru a se orienta în lumea faptelor reale exterioare ale lumii. Marile cuceriri ale ştiinţei naturii la cumpăna dintre secolele al nouăsprezecelea şi al douăzecilea se împacă bine cu o astfel de practică a gândirii. În modul de cercetare al ştiinţei naturii acţionează pragmatismul şi filosofia fictivităţii (a lui „ca şi cum"); când acestea ies la suprafaţă şi ca direcţii de gândire filosofică, atunci, în acest fapt, se revelează şi caracteristica fundamentală a evoluţiei concepţiei mai noi asupra lumii.

Este uşor de înţeles că gânditorii care resimt instinctiv pretenţia spiritului concepţiei mai noi asupra lumii ce acţionează în ascuns, vor fi puşi în faţa întrebării: Cum se poate menţine o ştiinţă a naturii ca *model de perfecţiune* în faţa unei reprezentări a Eului conştient de sine? S-ar putea spune că ştiinţa naturii se află pe cale de a crea o imagine a lumii în care Eul conştient de sine nu are nici un loc. Pentru că ceea ce poate oferi ştiinţa naturii drept o imagine a omului (exterior), conţine sufletul conştient de sine numai aşa cum magnetul îşi are forţa în el.

Ca atare, există două posibilităţi. Fie că acceptăm iluzia că prin expresia: „creierul gândeşte” se spune ceva în adevăr serios şi că „omul spiritual” este o manifestare superficială a materiei; ori, *recunoaştem* în acest „om spiritual” o realitate esenţialmente autonomă în sine, însă atunci suntem izgoniţi din ştiinţa naturii cu cunoaşterea omului, cu tot. Gânditori aflaţi sub influenţa ultimei posibilităţi sunt filosofii francezi *Emile Boutroux* (1845-1921) şi *Henri Bergson* (1859-1940).

Boutroux îşi ia ca punct de plecare o critică a modului mai nou de reprezentare, care vrea să raporteze întreaga istorie a lumii la legi ce pot fi înţelese prin ştiinţa naturii. Felul lui de a gândi este uşor de înţeles, dacă ne gândim bunăoară că o plantă cuprinde în sine desigur anumite procese care se desfăşoară după legi valabile şi în regnul mineral, dar că este cu totul imposibil să ne reprezentăm că legile minerale ar produce, din propriul lor conţinut, viaţa vegetală. Dacă se urmăreşte recunoaşterea faptului că existenţa vegetală se dezvoltă pe terenul activităţii minerale, atunci va trebui să se presupună că regnului mineral îi este absolut indiferent faptul că regnul vegetal ar proveni din el. Mineralului trebuie mai de grabă să i se adauge ceva autocreator, dacă trebuie să ia naştere vegetalul. De aceea, în ordinea naturii domneşte pretutindeni elementul creator. Regnul mineral este prezent; însă dincolo de el se află un element creator. Acesta lasă planta să apară *din sine* şi o aşează pe substratul mineral. Şi la fel se petrece cu toate sferele ordinei naturii până sus, la sufletul conştient al omului, ba chiar şi până la evenimentul sociologic. Sufletul uman nu ţâşneşte pur şi simplu din legile vieţii, ci nemijlocit din elementul creator primordial şi îşi adaptează apoi, entităţii sale, legile vieţii. Şi în domeniul sociologic se dezvăluie ceva primordial creator, care pune sufletele umane în context şi interacţiune corespunzătoare. În cartea lui Boutroux „Despre noţiunea legităţii naturii în ştiinţa şi filosofia prezentului”, aflăm fraza: „Ştiinţa ne arată ... o ierarhie a ştiinţelor, o ierarhie a legilor, pe care noi le apropiem între ele, însă nu le putem contopi într-o singură ştiinţă şi într-o singură lege. La acestea, ştiinţa ne arată, în plus, pe lângă inegalitatea relativă a legilor – şi influenţarea lor reciprocă. Legile fizice se fac necesare fiinţelor vii, însă legile biologice coacţionaează cu cele fizice”. Boutroux îşi îndreaptă în acest fel privirea sa scrutătoare de la legile naturii, actualizate în gândire, înspre elementul creator, care acţionează dincolo de aceste legi. Şi provenind nemijlocit din elementul creator îi apar a fi fiinţele ce umplu lumea. Modul în care se comportă între ele aceste făpturi, felul în care intră în interacţiune, poate fi exprimat prin legi care pot fi cuprinse cu ajutorul gândirii. Prin aceasta, ceea ce este gândit devine o revelare a esenţei lor în lume. Pentru acest mod de reprezentare, materia devine ca un fel de bază a legilor naturii. Esenţele sunt reale şi se revelează după anumite legi; totalitatea acestor legi, deci, în fond, nerealul, legat cu o existenţă reprezentată, dă materia. Astfel că Boutroux poate spune că: „mişcarea” (el se referă la totalitatea a ceea ce are loc, după legi naturale, prin fiinţe, între acestea) „în sine, este în mod evident tot o abstracţiune ca şi gândirea în sine. În realitate, există numai fiinţe vii, a căror natură este ceva intermediar între noţiunea pură a gândirii şi mişcare. Aceste fiinţe vii formează o ierarhie, iar activitatea circulă în ele de sus în jos şi de jos în sus. Spiritul nu pune în mişcare materia, nici direct şi nici indirect. În realitate nu există nici un fel de materie brută, iar ceea ce formează esenţa materiei este în strânsă legătură cu ceea ce constituie esenţa spiritului”. (în aceeaşi carte la pag. 131). Însă dacă legile naturii sunt numai o concentrare a raporturilor reciproce dintre esenţe, atunci nici sufletul uman nu se află situat în aşa fel în Univers încât să poată fi explicat pe baza legilor naturii, ci el aduce din propria sa fiinţă revelarea sa, adăugată celorlalte legi. Însă, în acest fel, sufletului uman îi este asigurată libertatea, autodezvăluirea propriei sale esenţe. În acest fel de gândire filosofică poate fi văzută încercarea de a clarifica adevărata esenţă a imaginii lumii, pentru a fundamenta modul de raportare al sufletului uman la această imagine. Şi Boutroux ajunge la o astfel de reprezentare a sufletului uman, ce poate izvorî numai din *autorevelarea* lui. După părerea lui Boutroux, interacţiunile esenţelor erau considerate în vechime a fi manipularea „capriciilor şi arbitrarului” unor esenţe spirituale; gândirea mai nouă este eliberată de această reprezentare prin cunoaşterea legilor naturii. Deoarece legile naturii au existenţă numai în interacţiunea esenţelor, ele nu pot conţine nimic din ceea ce determină esenţele. „Legile mecanice ale naturii descoperite de ştiinţa modernă constituie în realitate legătura ce sudează exteriorul cu lăuntricul. Departe de a constitui o necesitate, ele ne eliberează; ele ne permit ca, la contemplarea în care erau închişi cei vechi, să fie adăugată o *ştiinţă a acţiunii*” (la sfârşitul cărţii citate). Aceasta constituie o referire la cerinţa spiritului concepţiei mai noi asupra lumii, amintită de mai multe ori în această carte. Cei vechi au trebuit să se oprească la contemplaţie. Pentru sensibilitatea lor, sufletul se afla în elementul adevăratei sale esenţe în contemplaţia gândului. Evoluţia mai nouă pretinde o „Ştiinţă a acţiunii”. Aceasta s-ar putea naşte numai când sufletul s-ar cuprinde pe sine, gândind în Eul conştient de sine şi ar ajunge, prin starea spirituală, la autoproduse lăuntrice, cu care s-ar putea vedea pe sine situat în propria-i esenţă.

Henri Bergson încearcă să pătrundă pe o altă cale la esenţa Eului conştient de sine, în aşa fel încât, în timpul acestei pătrunderi, modul de reprezentare naturalist-ştiinţific să nu devină o frână. *Esenţa gândirii*, datorită evoluţiei concepţiilor asupra lumii începând cu perioada greacă până în prezent, a devenit un fel de enigmă a Universului. Gândul a scos sufletul uman din întregul Universului. Astfel, sufletul trăieşte în mod asemănător cu gândul şi trebuie să-i pună acestuia întrebarea: Cum mă readuci tu într-un element în care să mă simt într-adevăr adăpostit în întregul Univers? Bergson meditează asupra gândirii ştiinţifice. El nu găseşte în gândirea ştiinţifică forţa cu ajutorul căreia să poată sălta întru câtva într-o realitate adevărată, în care s-ar putea avânta. Sufletul cugetător stă faţă-n faţă cu realitatea, dobândind imagini ale gândirii despre aceasta, imagini pe care le combină într-un ansamblu. Însă ceea ce este dobândit în acest fel nu este cuprins în realitate, ci în afara ei. Bergson vorbeşte despre gândire în acest fel: „Se înţelege că prin gândirea noastră pot fi extrase noţiuni stabilite din realitatea mobilă, este însă absolut imposibilă reconstruirea mobilităţii realului cu ajutorul stabilităţii noţiunilor...” (Introducere în metafizică, ediţia germană, pag. 42). plecând de la astfel de gânduri, Bergson descoperă că toate încercările de a pătrunde în realitate dinspre gândire au trebuit să eşueze, pentru că au întreprins ceva pentru care gândirea (în felul în care acţionează în viaţă şi în ştiinţă) se dovedeşte a fi neputincioasă, adică a pătrunde în esenţa realităţii adevărate. Când Bergson crede că recunoaşte în acest fel neputinţa gândirii, aceasta nu este pentru el un motiv pentru a ajunge, printr-o trăire justă, în Eul conştient de sine, la cunoaşterea adevăratei realităţi. Pentru că în Eu există o cale în afara gândirii, calea trăirii nemijlocite, a intuiţiei. „Filosofarea constă din a inversa direcţia obişnuită a activităţii gândirii”. „Cunoaşterea simbolică prin noţiuni preexistente care evoluează de la statornic la mobil este relativă, însă în nici un caz cunoaşterea intuitivă, care se transpune în ceea ce este mobil, însuşindu-şi viaţa obiectelor”. (Introducere în metafizică, pag. 46). Bergson consideră posibilă o metamorfoză a gândirii obişnuite, astfel că, prin această metamorfoză, sufletul – într-o percepţie intuitivă – se trăieşte pe sine însuşi într-o activitate care este *totuna cu* o existenţă dincolo de ceea ce este perceput prin cunoaşterea obişnuită. Printr-o astfel de percepţie intuitivă, sufletul se trăieşte pe sine ca o esenţă necondiţionată de procesele corporale. Prin aceste procese apare simţirea şi sunt realizate şi mişcările omului. Când omul percepe cu ajutorul simţurilor, când îşi mişcă membrele, în el este activă o esenţă corporală; însă deja când îşi *aminteşte* de o reprezentare, atunci se desfăşoară un proces pur spiritual-sufletesc, care *nu este* condiţionat prin fenomene corporale corespunzătoare. Astfel întreaga trăire lăuntric-sufletească este o trăire proprie spiritual-sufletească, ce se derulează şi în legătură cu trupul, însă nu prin activitatea acestuia. Bergson a cercetat într-un mod amănunţit rezultatele naturalist-ştiinţifice antagonice concepţiei sale. Gândul că exteriorizările sufleteşti sunt înrădăcinate numai în fenomenele corporale, pare cu totul justificat dacă ne amintim, bunăoară, cum pierderea capacităţii de a vorbi este condiţionată de îmbolnăvirea unei părţi a creierului. Fapte reale de acest fel pot fi citate într-un număr nelimitat. Bergson le discută în scrierea lui „Materia şi memoria”. Şi el află că aceste fapte nu produc nici o dovadă împotriva concepţiei despre viaţa spiritual-sufletească proprie.

Astfel, filosofia modernă pare a face prin Bergson o cotitură spre sarcina pe care i-o cere timpul, de a se adânci în trăirea Eului conştient de sine; însă ea face acest pas prin decretarea neputinţei gândirii. Acolo unde Eul ar urma *să se trăiască* în esenţa sa, el nu poate întreprinde nimic cu gândirea. Şi la fel stau lucrurile pentru Bergson şi cu cercetarea vieţii. Ceea ce acţionează în evoluţia fiinţelor vii, ceea ce aşază aceste fiinţe în lume într-o înşiruire ce merge de la nedesăvârşit până la desăvârşit, nu rezultă pentru cunoaştere, prin observarea gânditoare a fiinţelor, aşa cum se prezintă ele omului în formele lor. Nu, când omul se trăieşte în sine ca fiinţă sufletească**, atunci el se

gândirea a ființelor, așa cum se prezintă ele omului în formele lor fizice, când omul se trăiește în sine ca ființă conștientă”, deci omul se află în elementul vieții care trăiește în ființe și care, cunoscând în sine, se contemplă pe el însuși. Acest element al vieții a trebuit mai întâi să se reverse în nenumăratele forme, pentru ca prin această revărsare să se pregătească să devină ceea ce a devenit în om. Forța de avântare a vieții ce se înalță în om, devenind o ființă gânditoare, se află deja prezentă când se revelează în ființa cea mai simplă; ea s-a consumat pe sine prin crearea ființelor în așa măsură, încât la revelarea sa în om i-a mai rămas numai un rest al entității sale integrale, în orice caz acela care se revelează a fi rodul întregii creări anterioare de viață. Astfel, esența entității umane este prezentată *înaintea* tuturor celorlalte ființe vii; această esență poate viețui însă ca om abia după ce a înlăturat din sine toate celelalte forme de viață, pe care, după aceea, omul le poate observa numai dinafară ca fiind *una* dintre ele. Pe baza cunoașterii sale intuitive, Bergson vrea să însufleţească rezultatele cercetărilor științei naturii în așa fel, încât să poată spune: „Totul se petrece ca și cum o esență nedeterminată și activă pe care am putea-o numi *om*, sau *supraom*, ar fi năzuit să devină o realitate, pe care ar fi atins-o însă numai prin aceea că pe parcurs a renunțat la o parte a ființei sale. Aceste pierderi – suferite de esența om, sunt cele ce reprezintă restul regnului animal și a regnului vegetal; cel puțin în măsura în care ele reprezintă ceva pozitiv, ceva sustras hazardului evoluției” (Bergson: „Evoluția creatoare”, pag. 270, ediția germană 1912).

Bergson a scos astfel la iveală, dintr-o meditare cu ţesătură uşoară şi uşor de însuşit, o idee a evoluţiei care fusese deja exprimată în 1882, într-o formă profund gândită, de *Wilhelm Heinrich Preuss* în cartea sa „Spirit şi materie” (Ediţia a doua, 1899, Oldenburg). Şi pentru acest gânditor, omul nu provine din celelalte ființe ale naturii, ci este de la bun început ființa primordială care însă, înainte de a-şi putea da sieşi forma corespunzătoare pe Pământ, a trebuit să respingă din sine, în celelalte ființe vii, treptele sale premergătoare. În susnumita carte, poate fi citit: „A sosit... timpul... elaborării unei învățături despre apariția speciilor organice, care să nu se bazeze numai pe niște afirmații gândite unilateral ale științei naturale descriptive, ci care să se afle în același timp în deplin acord cu restul legilor naturii care sunt totodată și legile gândirii umane. O învățătură *eliberată de orice ipoteze*, fiind întemeiată numai pe cele mai stricte concluzii trase strict din observațiile științei naturii în sensul cel mai larg; o învățătură care salvează, pe cât posibil, noțiunea de specie, însă care preia în același timp în domeniul său noțiunea de evoluție a lui Darwin, încercând s-o facă rodnică. Punctul central al acestei noi învățături este omul, *specia care a apărut numai odată pe planeta noastră: Homo sapiens*. Este ciudat faptul că mai vechii observatori au început cu obiectele naturii, rătăcindu-se apoi până într-atât încât nu au mai găsit drumul spre om; ceea ce i-a reușit și lui Darwin numai în modul cel mai trunchiat și întru totul nesatisfăcător, prin aceea că l-a căutat pe strămoșul primordial al stăpânului creației printre animale – în timp ce cercetătorul naturii ar trebui să plece de la el însuși, în calitatea lui de om, pentru ca, *progresând prin întregul domeniu al existenței și gândirii, să se reîntoarcă la umanitate...* Nu a fost o întâmplare faptul că natura umană a luat naștere din evoluția a tot ce este pământesc, ci a fost o necesitate. Omul este țelul tuturor fenomenelor telurice, și fiecare formă apărută pe lângă el și-a împrumutat trăsăturile de la om. Omul este ființa prima născută a întregului Cosmos. Când au apărut germenii săi, rezidiul organic nu a mai avut forța necesară pentru a mai produce și alți germeni umani. Ceea ce a mai apărut, a devenit animal sau plantă...”

Prin dezvoltarea mai nouă a concepției asupra lumii, aceasta tinde să-l cunoască în afara naturii pe omul limitat la el însuși, pentru a găsi apoi, într-o astfel de cunoaștere a omului, ceva care să arunce lumină asupra esenței lumii care-l înconjoară pe om. În prea puțin cunoscutul gânditor din Elsfleth, W .H. Preuss, apare la zi dorința ca, prin cunoașterea omului, să fie dobândită totodată și cunoașterea lumii. Ideile sale ferme și semnificative sunt îndreptate nemijlocit asupra cunoașterii entității umane. El vede cum *această* entitate pătrunde luptând în existență. Iar ceea ce trebuie să abandoneze această entitate în drumul ei rămâne drept natură, cu entitățile ei aflate pe o treaptă inferioară a evoluției, prezentându-se omului ca ambianță a lui. Filosofia mai nouă arată că drumul spre tainele lumii trece printr-o aprofundare a entității umane ce se revelează prin Eul conștient de sine. Cu cât ne vom strădui mai mult să pătrundem în năzuințele și căutările filosofiei mai noi, cu atât mai mult vom conștientiza că aceste căutări sunt îndreptate spre descoperirea unor trăiri ale sufletului uman care nu lămuresc numai sufletul uman însuși, ci în care se aprinde și ceva ce dă o lămurire certă despre lumea aflată în afara omului. Privirea îndreptată asupra concepției lui Hegel și a cugetătorilor înrudiți cu acesta a iscat la filosofi mai noi îndoiala că în *viața de gânduri* s-ar putea afla forța care ar putea aduce lumini în ambianța esenței sufletului. Elementul gândirii părea a fi prea slab pentru a dezvolta în sine o viață în care ar putea fi cuprinse dezvăluiri privind esența lumii. Modul de reprezentare al științelor naturii cerea o pătrundere în nucleul sufletesc care se află pe un substrat mai solid decât îl poate furniza gândul.

În această căutare și strădanie ale timpului cel mai recent, în mod semnificativ se înscriu eforturile lui *Wilhelm Dilthey* (1833-1911). În scrieri ca „Introducere în științele spiritului” și în disertația sa ținută la Academia din Berlin „Contribuții la rezolvarea problemei originii credinței noastre în realitatea lumii exterioare și în dreptul acesteia” (1890), el a oferit discuții detaliate, pline de tot ceea ce apasă ca enigme filosofice asupra dezvoltării concepției mai noi despre lume. Forma de exprimare savantă folosită în acea vreme împiedică, în orice caz, ca ceea ce el avea de spus, să facă o impresie mai generală. Concepția lui Dilthey este că ceea ce în sufletul său are natura gândului, ceea ce ține de reprezentare, nu-i permite omului să ajungă la nici o certitudine asupra faptului că ceea ce percep simțurile ar corespunde unei entități adevărate, independentă de om. Orice lucru din sfera gândurilor, a reprezentărilor, a percepțiilor senzoriale este imagine; iar lumea din jurul omului ar putea fi un vis de imagini ale propriei sale entități, dacă sufletul ar fi obligat să se bazeze *numai* pe perceperea adevărului prin astfel de imagini. Totuși, în suflet nu se revelează numai aceste imagini. În el se revelează un concept al vieții în voință, năzuință, simțire care pornește din el, care se resimte pe sine însuși și al cărui adevăr trebuie să-l recunoască nu numai prin cunoaștere intelectuală, ci prin trăire nemijlocită. Vrând și simțind, sufletul se resimte pe sine ca adevăr. Însă dacă el s-ar trăi numai *în acest fel*, atunci ar trebui să creadă că realitatea *lui*, este unica din lume. Acest lucru ar fi justificat numai dacă voința lui ar putea radia în toate părțile, fără a întâmpina vreo *rezistență*. Nu este însă cazul. Intențiile voinței nu pot fi astfel trăite. În acestea pătrunde, astfel, ceva ce nu poate fi creat de ele însele și pe care trebuie totuși să-l preia în ele. O astfel de ideație a unui filozof poate părea „raţiunii umane sănătoase” a fi curată pedanterie. Abordării istorice nu-i este îngăduit să ia în considerație astfel de judecăți. Pentru aceasta important este să dobândească o privire de ansamblu cu privire la dificultatea pe care trebuie să și-o producă chiar filosofia mai nouă, în legătură cu întrebarea care „raţiunii umane sănătoase”, simple, îi pare a fi de prisos: lumea pe care omul o aude, o vede, etc., poate fi oare numită, pe bună dreptate, *adevărată*? Eul care s-a desprins de lume – așa cum a arătat istoria, prezentată mai sus, a evoluției enigmelor cosmice filosofice ale lumii – vrea să afle iarăși, în entitatea sa devenită solitară pentru propria sa observație, drumul înapoi în lume. Dilthey este de părerea că acest drum nu poate fi aflat prin aceea că am spune: Sufletul trăiește imagini (gânduri, reprezentări, simțiri); și întrucât aceste imagini se prezintă în conștiență, ele trebuie să-și aibă cauza într-o lume exterioară reală. După Dilthey, o astfel de concluzie nu ar justifica cu nimic să se vorbească despre o lume exterioară adevărată. Pentru că această concluzie a fost trasă *în interiorul sufletului*, conform necesităților acestui suflet; și nimic nu garantează că în lumea exterioară s-ar afla într-adevăr ceea ce *crede* sufletul că ar trebui să existe, conform necesităților sale. Nu, sufletul nu poate *conchide* asupra existenței unei lumi exterioare; el se expune în acest fel primejdiei ca deducția sa să aibă o viață numai în el însuși, rămânând fără nici o importanță pentru lumea exterioară. Sufletul poate obține certitudinea existenței unei lumi exterioare numai dacă această lume pătrunde în viața interioară a „Eului”, astfel încât în acest Eu nu mai trăiește numai „Eul”, ci însăși lumea exterioară. Conform părerii lui Dilthey, acest lucru se întâmplă când sufletul află, în *voința* și *simțirea sa*, ceva ce nu provine din el însuși. Dilthey se străduiește să aducă, pe baza faptelor celor mai fireşti, o hotărâre asupra unei probleme care este pentru el o problemă fundamentală a oricărei concepții despre lume. Să luăm următoarea expunere a lui Dilthy: „Proptindu-și mâna de un scaun pentru a-l mișca, un copil își măsoară puterea în funcție de rezistența ce o întâlnește: viață proprie și obiectele exterioare sunt experimentate împreună. Dacă însă copilul este încuiat într-o încăpere, el va zgâlțâi zadarnic ușa: întreaga viață a voinței sale iritate va sesiza apăsarea unei lumi

exterioare supraputernice, care frânează propria lui viaţă, o limitează şi parcă o comprimă. Străduinţei de a scăpa de neplăcere şi de a da satisfacţie tuturor instinctelor sale, îi urmează conştienţa îngrădirii, neplăcerii, insatisfacţiei. Ceea ce află copilul va parcurge întreaga viaţă a adultului. Rezistenţa se transformă în constrângere, de jur împrejur par să ne înconjoare ziduri ridicate de fapte reale, pe care nu le putem străpunge. Impresiile persistă, indiferent de faptul că am dori să le modificăm; ele dispar cu toate că năzuim să le păstrăm; anumitor impulsuri de a ne mişca, conduse de reprezentarea necesităţii de a ocoli cauza sentimentului de neplăcere, le urmează regulat, în anumite împrejurări, emoţii care ne reţin în domeniul neplăcerii. Şi, în acest fel, în jurul nostru devine tot mai densă realitatea lumii exterioare". Cu ce scop este organizată, în legătură cu problemele înalte ale concepţiei despre lume, o astfel de expunere, care pentru mulţi oameni pare a fi lipsită de importanţă? Pare a fi lipsit de perspectivă ca, pornind de la astfel de puncte de plecare, să se ajungă la o concepţie în legătură cu poziţia sufletului în Univers. Important este însă faptul că filosofia ajunge până la o astfel de abordare pe calea pe care – să ne mai aducem încă odată aminte de cuvintele lui Brentano – s-a păşit „pentru a obţine certitudine în speranţele unui Platon şi Aristotel, legate de trăirea în continuare a părţii noastre mai bune, după descompunerea trupului nostru..." Dobândirea unei astfel de certitudini pare a fi tot mai dificilă, pe măsură ce evoluţia gândirii înaintează. „Eul conştient de sine" se simte tot mai mult scos în afara lumii; se pare că află tot mai puţin în sine elementele care îl leagă de lume în afara „trupului" supus „descompunerii". În timp ce căuta o cunoaştere sigură despre legătura lui cu o lume veşnică a spiritului, „Eul" a pierdut chiar şi speranţa unei înţelegeri a legăturii sale cu lumea care se dezvăluie percepţiilor senzoriale... Cu prilejul analizării concepţiei lui Goethe despre lume am putut atrage atenţia asupra modului cum se caută, în cadrul acestei concepţii, acele trăiri din suflet care îl scot afară, într-o realitate ce se află ca o lume spirituală, în spatele perceperii senzoriale. Se caută, aşadar, trăirea *în lăuntrul* sufletului a ceva prin care sufletul nu se mai află doar în sine, cu toate că resimte cele trăite ca fiind ale sale. Sufletul caută *în sine* trăiri cosmice, cu ajutorul cărora el *trăieşte* în lume ceea ce îi este altminteri imposibil de trăit numai cu ajutorul mijlocirii organelor trupului. În ciuda inutilităţii aparente a felului său de abordare, Dilthey se află în acelaşi curent al evoluţiei filosofiei. El ar vrea să arate *înlăuntrul* sufletului ceva ce, cu toate că este trăit în suflet, totuşi *nu-i aparţine* lui, ci unui lucru cu totul independent de suflet. El ar vrea să demonstreze că lumea pătrunde în trăirea sufletului. El nu crede că această pătrundere ar putea avea loc în gândire, însă, desigur, pentru Dilthey, sufletul asimilează în întregul său conţinut viu, în voinţă, în năzuinţă, în simţire, ceva ce nu este numai suflet, ci lumea exterioară reală. Sufletul nu recunoaşte realitatea exterioară a existenţei unui om numai prin aceea că-i stă în faţă şi-şi formează o *reprezentare* a lui, ci prin aceea că preia în voinţa lui, în simţirea lui, întregul lui complex sufletesc în propria sa voinţă şi simţire. Astfel, în concepţia lui Dilthey, sufletul omului nu admite existenţa unei lumi exterioare reale din cauza că această lume i s-ar dezvălui gândirii ca reală, ci pentru că sufletul, Eul conştient de sine, *trăieşte în sine însuşi* lumea exterioară. Printr-o astfel de concepţie, acest filosof se află în faţa recunoaşterii importanţei superioare a vieţii spiritului, în comparaţie cu simpla existenţă a naturii. Prin această concepţie, el stabileşte o echilibrare a modului de reprezentare natural-ştiinţifică. El este de părere că natura este recunoscută ca lume exterioară numai pentru că este trăită în suflet de elementul spiritual. Trăirea a ceea ce este natural este un domeniu secundar în viaţa sufletească generală şi este de natură spirituală. Iar sufletul este inclus într-o desfăşurare generală a spiritului existenţei terestre. Un mare organism spiritual se dezvoltă şi se desfăşoară în sistemele culturale, în trăirea şi în creaţia spirituală ale popoarelor şi epocilor. Ceea ce dezvoltă în acest organism spiritual forţele sale, pătrunde şi în sufletele omeneşti individuale. Acestea sunt incluse în organismul spiritual. Ceea ce ele trăiesc, îndeplinesc, creează, nu primeşte numai imboldurile de la natură, ci de la viaţa spirituală cuprinzătoare. Dilthey este plin de înţelepciune pentru modul de reprezentare al ştiinţei naturii. În expunerile sale, el vorbeşte adeseori de rezultatele obţinute de cercetătorii naturii. Totuşi opune recunoaşterii dezvoltării naturale situaţia independentă a unei lumi spirituale. Conţinutul unei ştiinţe a ceea ce este spiritual i-l furnizează priveliştea a ceea ce conţin culturile popoarelor şi epocilor.

La o recunoaştere asemănătoare a unei lumi spirituale independente ajunge *Rudolf Eucken* (1846-1926). El găseşte că mentalitatea ştiinţei naturii ajunge în contradicţie cu ea însăşi când vrea să fie mai mult decât un simplu mod de abordare *unilaterală* a existenţei, dacă vrea să declare drept existent numai ceea ce îi este posibil ei să cunoască. Dacă am observa natura numai aşa cum se oferă simţurilor, atunci nu s-ar putea ajunge niciodată la o concepţie generală asupra ei. Pentru a explica natura, trebuie să fie atras în procesul înţelegerii ei ceea ce poate fi trăit de spirit numai prin sine, ceea ce el nu poate niciodată dobândi din observarea exterioară. Eucken porneşte de la sentimentul viu, pe care îl are sufletul din lucrările şi creaţiile sale independente şi atunci când se dăruieşte observării naturii exterioare. Eucken nu tăgăduieşte dependenţa sufletului de ceea ce el percepe cu ajutorul uneltelor senzoriale, precum şi felul în care este determinat sufletul de tot ceea ce se află cuprins în temelia naturală a trupului. Însă el îşi îndreaptă privirea asupra activităţii înviorătoare, ordonatoare a sufletului, independentă de trup. Sufletul îi conferă lumii percepţiilor şi senzaţiilor direcţia, contextul coerent. Sufletul nu este determinat numai de impulsuri primite din lumea fizică, ci trăieşte în sine şi îndemnuri pur spirituale. Datorită acestor impulsuri, sufletul se ştie sălăşluind într-o adevărată lume spirituală. În ceea ce el trăieşte, creează, acţionează forţe ce vin dintr-o lume a spiritului căreia îi aparţine. Această lume spirituală este trăită nemijlocit şi real în suflet, prin aceea că sufletul se simte una cu ea. În sensul lui Eucken, sufletul se simte purtat de o lume vie în sine, creatoare a spiritului. – Eucken este de părere că latura cugetătoare, intelectuală nu este destul de puternică pentru a putea epuiza ceea ce zace în profunzimile acestei lumi a spiritului. Ceea ce curge din lumea spiritului pătrunzând în om se revarsă în întreaga viaţă cuprinzătoare a sufletului, nu numai în intelect. Lumea spiritului are un caracter esenţial înzestrat cu personalitate. Ea fecundează şi latura cugetătoare a omului, însă nu numai pe aceasta. Sufletul se poate resimţi ca fiind prins într-un context spiritual esenţial. Eucken se pricepe să prezinte într-un mod plin de avânt, în numeroasele sale scrieri, esenţa şi activitatea de urzire a acestei lumi a spiritului. În „Lupta pentru conţinutul spiritual al vieţii", în „Conţinutul de adevăr al religiei", în „Linii directoare ale unei noi concepţii asupra vieţii", în „Curentele spirituale ale prezentului", în „Concepţiile despre viaţă ale marilor cugetători ai lumii", în „Cunoaştere şi viaţă", el caută să arate din diferite puncte de vedere, modul în care sufletul uman, în timp ce se trăieşte pe sine şi se înţelege cu adevărat prin această trăire, se ştie totodată străbătut de o existenţă spirituală vie şi creatoare, în cadrul căreia el este o parte şi un mădular. Ca şi Dilthey, Eucken descrie drept conţinut al vieţii spirituale independente ceea ce se prezintă în creaţiile morale, tehnice, sociale şi artistice ale popoarelor şi ale epocilor.

Într-o prezentare istorică, cum este cea intenţionată în această lucrare, nu-şi află locul critica concepţiilor asupra lumii descrise. Totuşi, nu reprezintă o critică dacă se indică modul în care o concepţie asupra lumii emană din sine – datorită propriului ei caracter – întrebări noi. Căci prin aceasta, ea devine o parte a evoluţiei istorice. Dilthey şi Eucken vorbesc despre o viaţa independentă a spiritului, în care este sălăşluit sufletul uman individual. Însă cunoaşterea lor despre această lume a spiritului lasă deschise întrebările: ce este această lume a spiritului şi cum îi aparţine sufletul uman? Dispare oare sufletul individual o dată cu descompunerea trupului, după ce, activând în lăuntrul acestui trup, a participat la evoluţia vieţii spirituale ce se prezintă în creaţiile culturale ale popoarelor şi timpurilor? Desigur, se poate răspunde acestor întrebări din punctul de vedere al lui Dilthey şi Eucken: la răspunsuri în legătură cu aceste întrebări nu conduce ceea ce poate cunoaşte sufletul uman în viaţa sa proprie. Trebuie totuşi spus, referitor la caracteristica unor astfel de concepţii despre viaţă, că, datorită modului lor de a aborda problemele, ele *nu* duc la mijloace de cunoaştere care conduc sufletul sau Eul conştient de sine dincolo de ceea ce este trăit în legătură cu trupul. Oricât de puternic subliniază Eucken autonomia şi realitatea lumii spiritului, totuşi, conform părerii sale asupra lumii, ceea ce este trăit de suflet prin şi cu această lume a spiritului este trăit de suflet cu ajutorului trupului. Printr-o astfel de concepţie asupra lumii nu este creată nici o tangenţă cu speranţele, citate de mai multe ori în această carte, nutrite de Platon şi Aristotel cu referire la esenţa sufletului şi a relaţiei sale cu lumea spiritului, în absenţa trupului. Se arată numai, că atât timp cât sufletul apare în trup, el participă la o lume a spiritului numită, pe drept, astfel. Ce este sufletul ca entitate spirituală autonomă în lumea spiritului – este un lucru despre care nu se poate vorbi propriu zis în cadrul acestei filosofii. Este caracteristic pentru aceste feluri de reprezentări că ele ajung să recunoască

existenţa unei lumi a spiritului şi chiar şi a naturii spirituale a omului, însă că din această recunoaştere nu rezultă nici un fel de cunoaştere privind poziţia sufletului – a Eului conştient de sine – în realitatea Universului, făcând abstracţie de faptul că, prin trăirea într-un trup, dobândeşte o conştienţă a lumii spiritului. Se poate arunca o lumină asupra poziţiei istorice a acestor moduri de reprezentare în cursul evoluţiei filosofiei, dacă recunoaştem că ele generează întrebări cărora nu le pot răspunde cu propriile lor mijloace. Ele susţin cu forţă că sufletul devine conştient de existenţa în el însuşi a unei lumi a spiritului independentă de el. Însă cum este dobândită această conştienţă? În orice caz numai cu ajutorul mijloacelor cunoaşterii pe care sufletele le au în cadrul existenţei lor corporale şi prin aceasta. *În cadrul* acestei existenţe, se naşte certitudinea existenţei unei lumi spirituale. Însă sufletul nu găseşte nici o cale pentru ca fiinţa sa închisă să şi-o trăiască *în afara* existenţei corporale, în spirit. Sufletul ia cunoştinţă de ceea ce trăieşte, stimulează, creează *în el* spiritul, în măsura în care existenţa sa trupească îi oferă posibilitatea să facă acest lucru. Ceea ce este sufletul *ca spirit* în lumea spiritului, sau *dacă* el este acolo o entitate individuală, aceasta este o întrebare căreia nu i se poate da un răspuns prin simpla recunoaştere a faptului că sufletul se poate şti *în trup* una cu o lume creatoare, vie, a spiritului. Pentru un astfel de răspuns ar fi necesar ca sufletul uman conştient de sine, în timp ce avansează spre o cunoaştere a lumii spiritului, să poată deveni conştient şi de felul *cum* vieţuieşte el în lumea spiritului, independent de existenţa trupului. Lumea spiritului ar trebui să-i dea sufletului nu numai posibilitatea de a o putea recunoaşte, ci ar trebui să-i împărtăşească ceva şi din propriile ei caracteristici. Ea ar trebui să-i arate sufletului cum se deosebeşte de lumea senzorială şi cum îi permite esenţei sufleteşti să participe la acest alt mod de existenţă a ei.

O presimţire a acestei probleme trăieşte la acei filosofi care vor să abordeze lumea spirituală prin aceea că îşi îndreaptă privirea asupra a ceva care, după părerea lor, *nu poate* apărea la o simplă observare a naturii. Dacă ar exista ceva faţă de care mentalitatea ştiinţei naturale s-ar dovedi a fi neputincioasă, atunci, într-un asemenea ceva s-ar afla garanţia pentru îndreptăţirea admiterii existenţei unei lumi spirituale. O astfel de direcţie a cugetării se simte deja la *Lotze*; reprezentanţi energici ai acestei direcţii în prezent sunt *Wilhelm Windelband* (1848-1915), *Heinrich Rickert* (1863-1936) şi alţi filosofi. Aceştia sunt de părere că în cercetarea lumii pătrunde un element care determină ricoşarea modului de reprezentare al ştiinţei naturii când ne îndreptăm atenţia asupra acestor „*valori*" care sunt determinante în viaţa omului. Lumea nu este un vis, ci o realitate, dacă s-ar putea demonstra că în trăirile sufletului vieţuieşte ceva ce este independent de sufletul însuşi. Acţiunile, năzuinţele, impulsurile voliţionale ale sufletului nu sunt doar nişte scântei trecătoare în oceanul existenţei, dacă el trebuie să recunoască faptul că le conferă unele *valori* care sunt independente de suflet. Însă sufletul trebuie să admită astfel de *valori* pentru impulsurile voinţei sale, pentru acţiunile sale, la fel cum trebuie să admită pentru senzaţiile lui că acestea nu sunt generate numai în el. O acţiune, un act de voinţă al omului nu apar numai ca fapte naturale; ele trebuie să fie gândite prin prisma unei *valori* juridice, sociale, estetice, ştiinţifice. Şi chiar dacă se pune în mod justificat un accent pe faptul că în cursul evoluţiei (la popoare) şi în lungul epocilor, concepţiile oamenilor despre valorile juridice, morale, estetice, ale adevărului se schimbă, chiar dacă Nietzsche a putut vorbi de o „revalorizare a valorilor", trebuie totuşi recunoscut că valoarea unei fapte, gândiri, voinţe este determinată din afară după cum şi unei reprezentări i se stabileşte caracterul de realitate tot dinafară. În sensul „Filosofiei valorii", poate fi spus că: După cum *presiunea* sau *rezistenţa* lumii exterioare naturale decid asupra faptului că o reprezentare este o imagine a fanteziei sau a realităţii, la fel decide *strălucirea* şi încuviinţarea care se revarsă din lumea exterioară spirituală asupra vieţii sufleteşti, dacă un impuls voliţional, o acţiune, o gândire au vreo *valoare* în contextul cosmic sau sunt numai revărsări arbitrare ale sufletului uman – lumea spirituală se scurge ca un curent de valori prin viaţa oamenilor, de-a lungul istoriei. În timp ce sufletul omului se simte situat într-o lume ce este determinată de valori, el se trăieşte pe sine sălăşluit într-un element spiritual. – Dacă această mentalitate ar trebui să fie luată întru totul în serios, atunci toate afirmaţiile câte le face omul despre ceea ce este spiritual ar trebui să fie comunicate în forma unor judecăţi de valoare. Ar trebui atunci ca despre tot ce nu se revelează în mod natural, şi care din această cauză nu este recunoscut de modul de reprezentare naturalist-ştiinţifică, să se vorbească numai despre cum şi în ce sens îi revine în lume o valoare independentă de suflet. Ar trebui să rezulte ca întrebare: Dacă în ceea ce priveşte sufletul, se face abstracţie de tot ceea ce are ştiinţa naturii de spus despre el, atunci, în calitatea lui de ceva ce aparţine lumii spiritului, este oare ceva valoros, a cărui valoare nu depinde de el însuşi? Şi pot fi oare rezolvate enigmele filosofice referitoare la suflet, dacă nu se poate vorbi de *existenţa* lui, ci numai de *valoarea* lui? Oare nu va trebui filosofia valorii să se folosească întotdeauna de o exprimare asemănătoare cu aceea prin care Lotze vorbeşte despre dăinuirea sufletului? „Deoarece considerăm că fiecare făptură este numai *o creatură a lui Dumnezeu*, nu există nici un drept originar valabil la care s-ar putea referi sufletul individual, eventual ca substanţă, pentru a putea pretinde o dăinuire *individuală veşnică*. Mai degrabă putem susţine doar că: fiecare fiinţă ar fi *menţinută* de Dumnezeu atât timp cât existenţa lui are o importanţă valoroasă pentru totalitatea planului său Universal...". Aici se vorbeşte despre „valoarea" sufletului ca despre ceva hotărâtor, dar se ia totuşi în considerare în ce măsură valoarea ar putea fi legată de *menţinerea existenţei*. Putem înţelege poziţia filosofiei valorii în cadrul evoluţiei concepţiei asupra lumii, dacă vom lua în considerare că modul de reprezentare specific ştiinţei naturii tinde să monopolizeze pe seama ei *orice cunoaştere a existenţei*. Filosofiei îi mai rămâne atunci numai să cerceteze „altceva" decât existenţa. Un astfel de „altceva" este văzut în „valori". Din expresia lui Lotze mai poate fi recunoscută ca problemă nerezolvată următoarea: Este oare posibil să ne oprim la evaluarea valorii şi să renunţăm la cunoaşterea *formei de existenţă* a valorilor?

*

Multe dintre direcţiile cele mai noi ale gândirii sunt încercări de a căuta ceva în Eul conştient de sine – ce se simte tot mai despărţit de lume o dată cu înaintarea evoluţiei filosofiei – ceva care să ducă iarăşi la o legare cu aceasta. Ideile lui Dilthey, Eucken, Windelband, Rickert sunt încercări făcute în cadrul filosofiei actuale, care vor să ţină atât de mult seama de pretenţiile cunoaşterii naturii şi de cercetarea trăirii sufleteşti, încât pe lângă ştiinţa naturii să pară posibilă şi apariţia unei ştiinţe a spiritului. Animate de acelaşi ţel sunt şi curentele de gândire urmărite de *Hermann Cohen* (1842-1918), *Paul Natorp* (1854-1924), *August Stadler* (1850-1910), *Ernst Cassirer* (1874-1945), *Walter Kinkel* (născ. 1871), precum şi de unii adepţi cu aceeaşi orientare filosofică. Îndreptându-şi privirea lor spirituală asupra *gândirii însăşi*, ei cred că surprind în activitatea supremă de gândire a Eului conştient de sine o proprietate psihică ce permite sufletului să se afunde în existenţa adevărată. Ei îşi îndreaptă atenţia asupra a ceea ce le pare a fi fructul suprem al gândirii: asupra esenţei gândirii ce nu mai depinde de percepţie, asupra gândirii care se ocupă numai de gânduri (noţiuni). Un exemplu simplu în acest sens ar fi gândirea unui cerc, astfel încât să se facă abstracţie de reprezentarea vreunui cerc oarecare. În măsura în care putem gândi *curat* în acest fel, în aceeaşi măsură intervine în suflet puterea a ceea ce se poate afunda în realitate. Căci ceea ce poate fi gândit în acest fel îşi exprimă prin gândire propria esenţă în conştienţa umană. Ştiinţele năzuiesc să ajungă la asemenea rezultate privind lumea prin observaţiile, experimentele şi metodele lor, rezultate care să poată fi cuprinse în gândirea pură. În orice caz, atingerea acestui ţel trebuie să fie lăsată în seama unui viitor îndepărtat; cu toate acestea poate fi spus că: în măsura în care se străduiesc să aibă gânduri pure, ei se luptă şi pentru a trece adevărata esenţă a lucrurilor în posesia Eului conştient de sine. Când omul observă ceva în lumea senzorială exterioară dar şi în cursul vieţii istorice, atunci – în sensul acestui mod de a reprezenta – el nu are în faţa lui nici un fel de realitate adevărată. Ceea ce oferă observarea cu ajutorul simţurilor este numai invitaţia la căutarea realităţii şi nu realitatea însăşi. Abia după ce prin activitatea sufletului, aproximativ la locul unde se face observarea, se vede un gând, abia atunci este recunoscută realitatea a ceea ce se află în acel loc. Pe măsură ce cunoaşterea progresează, ea pune în locul celor observate în lume gândurile. Ceea ce observaţia a sesizat mai întâi era prezent numai pentru că omul îşi actualizează obiectele şi fiinţele în modul său îngrădit prin simţurile sale, prin reprezentările sale cotidiene. Ceea ce este actualizat de om în acest fel nu are nici o importanţă în afara lui, în lume. Ceea ce pune el ca gând în locul celor observate nu mai are nimic comun cu limitarea lui. Totul este aşa cum a fost gândit. Căci gândul se determină pe sine însuşi şi se revelează, potrivit propriului său caracter, în Eul conştient de sine. El nu permite în nici un fel determinarea caracterului său de acest Eu.

permite în mai mare măsură determinarea caracteristicilor de acest fel.

În această concepţie despre lume trăieşte un sentiment al evoluţiei vieţii gândului începând cu înflorirea lui filosofică în cadrul vieţii spirituale greceşti. Trăirea gândului i-a dăruit Eului conştient de sine forţa de a se şti puternic în entitatea lui autonomă. În prezent, această forţă a gândului poate fi trăită în suflet drept impulsul care, cuprins în Eul conştient de sine, îi dăruieşte acestuia o consistenţă a faptului că el nu este un simplu observator dinafară al obiectelor, ci că trăieşte esenţialmente împreună cu realitatea obiectelor. Sufletul poate resimţi în gândul însuşi, că în el se află o existenţă adevărată, întemeiată pe el însuşi. În timp ce sufletul se simte împletit cu gândul ca un conţinut de viaţă ce respiră realitatea, el poate resimţi din nou forţa purtătoare a gândului, aşa cum era simţit în filosofia greacă, pentru care gândul avea semnificaţia unei percepţii. În orice caz, pentru concepţia lui Cohen şi a altor spirite înrudite, gândul nu poate fi considerat, în înţelesul filosofiei greceşti, drept percepţie; însă el trăieşte întreţeserea lăuntrică a Eului cu lumea gândului prelucrată de acest Eu, în aşa fel încât în acelaşi timp cu trăirea respectivă este resimţită şi trăirea realităţii. Legătura cu filosofia greacă este subliniată de gânditorii despre care este vorba aici. Cohen spune în acest fel: „Trebuie să se rămână la relaţia pe care a formulat-o Parmenides în legătură cu identitatea dintre gândire şi fiinţare". Iar un alt propovăduitor al acestei concepţii, Walter Kinkel, este convins că „numai gândirea... ar putea recunoaşte fiinţarea, căci ambele, atât gândirea cât şi fiinţarea, sunt în fond acelaşi lucru. Prin această învăţătură, Parmenides a devenit propriu-zis adevăratul creator al idealismului ştiinţific" (vezi „Idealism şi realism", pag. 13). Însă din expunerile acestor cugetători devine evidentă folosirea cuvintelor într-un mod care are drept condiţie preliminară acţiunea seculară a vieţii gândirii în evoluţia filosofică a sufletelor încă de pe vremea grecilor. În ciuda punctului de plecare pe care aceşti cugetători îl iau din opera lui Kant, care ar putea fi pentru dânşii un motiv să creadă despre gând că trăieşte numai în suflet, în afara realităţii, forţa purtătoare a gândului realizează totuşi o străpungere. Gândul a depăşit limitarea kantiană şi împinge pe gânditorii care cercetează natura la convingerea că el însuşi ar fi realitate, şi că tot el ar conduce sufletul la realitate, când aceasta îl prelucrează corect, căutând, împreună cu gândul, drumul spre lumea exterioară. În acest curent filosofic, gândul este intim legat de cercetarea lumii făcută de Eul conştient de sine. Impulsul fundamental al acestui mod de a gândi pare a fi ca o conştientizare a ceea ce poate rezolva gândul pentru Eu. La adepţii acestei direcţii de gândire pot fi citite păreri ca: „Numai gândul însuşi poate produce ceea ce poate fi considerat drept existenţă". „Existenţa este sinonimă cu existenţa gândului" (Cohen). Se pune însă întrebarea: Poate oare trăirea gândului, în sensul acestor filosofi, să se aştepte la acelaşi lucru de la gândurile prelucrate în Eul conştient de sine, ca în cazul filosofului grec, când considera gândul drept percepţie? Fiind de părerea că percepem gândul, putem crede că lumea adevărată este cea care revelează gândul. Şi, în timp ce sufletul se simte legat de gândul perceput, el se poate resimţi ca aparţinând gândului în lume, gândului ce nu poate fi distrus; dimpotrivă, percepţia senzorială revelează numai obiecte ce pot fi nimicite. Ceea ce îi este perceptibil prin simţuri fiinţei umane, putem considera că este perisabil; dar ceea ce vieţuieşte în sufletul uman drept gând, îl poate face pe acesta să pară a fi o parte a existenţei spirituale adevărate. Printr-o astfel de concepţie, sufletul îşi poate reprezenta apartenenţa lui la lumea cu adevărat reală. Acest lucru ar putea fi făcut de o concepţie mai nouă asupra lumii numai dacă ar putea să demonstreze că trăirea gândului nu conduce numai cunoaşterea într-o realitate adevărată, ci poate dezvolta şi forţa capabilă de a smulge sufletul din cătuşele existenţei senzoriale şi de a-l introduce în realitatea adevărată. Îndoielile ce pot fi trăite în legătură cu aceasta nu pot fi înlăturate prin recunoaşterea realităţii gândului când acesta nu este considerat ca fiind perceput, ci ca fiind prelucrat de suflet. Căci de unde ar putea proveni certitudinea că ceea ce este prelucrat de suflet prin existenţa senzorială îi conferă şi o semnificaţie reală într-o lume pe care simţurile nu o percep? S-ar putea ca, prin gândul prelucrat, sufletul să poată cuprinde într-adevăr realitatea, cunoscând-o, însă, în calitatea lui de esenţă adevărată, să nu fie înrădăcinat în realitatea aceasta. Şi această concepţie despre lume duce numai la aceea că indică spre o viaţă spirituală, însă nu poate evita ca enigmele filosofice să persiste, pretinzând un răspuns, cerând trăiri psihice, pentru care nu oferă bazele necesare. Această concepţie poate transforma însemnătatea gândului în convingere, fără însă a afla prin gând o chezăşie pentru esenţialitatea sufletului.

*

Modul în care strădania concepţiei asupra lumii poate fi izolată în ambianţa Eului conştient de sine, fără a avea o posibilitate de a cunoaşte calea de ieşire din această ambianţă, acolo unde acest Eu şi-ar putea asocia existenţa cu fiinţarea Universului, este ilustrat de un mod filosofic de a gândi elaborat de *Anton von Leclair* (născut în 1848), *Wilhelm Schuppe* (1836-1913), *Johannes Rehmke* (1848-1930), *Richard von Schubert-Soldern* (născut în 1852) şi alţii. Filosofiile lor prezintă deosebiri, totuşi caracteristica lor fundamentală este că îşi îndreaptă privirea cu predilecţie asupra faptului că tot ceea ce poate fi socotit ca ţinând de ambianţa lumii, trebuie să se reveleze în domeniul *conştienţei* omului. Pe propriul său teren, gândul nici nu poate fi imaginat ca putând presupune măcar ceva despre un domeniu al lumii, dacă, prin această presupunere, sufletul ar vrea să iasă, cu reprezentările sale, din domeniul conştienţei. Pentru că tot ceea ce cunoaşte „Eul" trebuie să cuprindă în conştienţa lui, ţinându-l aşadar înlăuntrul conştienţei, *din această cauză*, pentru concepţia pe care o discutăm, întreaga lume pare a se afla înlăuntrul graniţelor acestei conştienţe. Faptul că sufletul s-ar întreba: Cum stau de fapt cu conştienţa pe care o am într-o lume independentă de această conştienţă? – este, pentru această concepţie asupra lumii, o imposibilitate şi ar trebui să ne hotărâm a renunţa la toate întrebările formulate în această direcţie. Ar trebui să ignorăm faptul că în domeniul vieţii sufleteşti conştiente există necesităţi de a privi dincolo de acest domeniu, la fel ca la citirea unui înscris, al cărui sens nu îl căutăm *înlăuntrul* a ceea ce se vede pe hârtie, ci în ceea ce este exprimat de textul scris. După cum în cursul unei lecturi nu poate fi vorba de un studiu al formei literelor, căci acest lucru este lipsit de importanţă pentru ceea ce este mijlocit prin textul scris, a cărui esenţă este singurul lucru de luat în considerare, la fel ar putea fi lipsit de importanţă, pentru pătrunderea în adevărul adevărat, ca, în cadrul „Eului", tot ce poate fi cunoscut să aibă un caracter conştient.

În cadrul evoluţiei mai noi a concepţiei asupra lumii, concepţia lui *Carl du Prel* (1839-1899) se află situată la un pol opus acestei concepţii filosofice. El face parte dintre spiritele care au resimţit în mod profund caracterul insuficient al părerii care găseşte ca singură posibilitate de explicare a Universului în modul de reprezentare ştiinţific-naturalistă, care a devenit obişnuită pentru mulţi oameni. El arată cum acest mod de reprezentare păcătuieşte în mod inconştient prin explicaţiile ei împotriva propriilor sale susţineri. Ştiinţa naturii trebuie doar să recunoască, din propriile ei rezultate, „ca, în general, nu percepem procesele obiective ale naturii, ci numai influenţa lor asupra noastră; nu oscilaţii eterice, ci lumină; nu vibraţiile aerului, ci sunete. Ca atare, avem o imagine a lumii falsificată în mod subiectiv; numai că acest lucru nu aduce nici un prejudiciu orientării noastre practice, pentru că această falsificare nu este individuală, ci se desfăşoară legic, în mod constant". „Ca ştiinţă a naturii, materialismul a dovedit că lumea se extinde dincolo de simţurile noastre; el şi-a subminat astfel propriul său fundament; a tăiat creanga pe care şedea el însuşi. Însă, ca filosofie, el pretinde că ar mai şedea încă sus. Materialismul nu are, aşadar, nici un drept să se numească o concepţie asupra lumii. El are numai justificarea unei ramuri a ştiinţei, la care se mai adaugă lumea, obiectul studiului său, o lume numai a aparenţei; iar a vrea să construieşti pe aceasta o concepţie asupra lumii, este în mod evident o contradicţie bătătoare la ochi. Lumea reală este, calitativ şi cantitativ, o cu totul alta decât cea pe care o cunoaşte materialismul, şi numai lumea adevărată poate fi obiectul unei filosofii." (compară: du Prel: „Enigma omului", pag. 17). Modul de gândire ştiinţific-natural cu nuanţă materialistă trebuie să provoace astfel de obiecţii. Slăbiciunile materialismului au fost observate, dintr-un anumit punct de vedere asemănător cu al lui du Prel, de multe alte spirite mai noi. Du Prel poate fi considerat aici ca un reprezentant al unui curent al concepţiei asupra lumii ce se face respectat. Este caracteristic pentru această concepţie modul în care caută să pătrundă în domeniul lumii *reale*. În modul acestei pătrunderi mai există o post-acţiune a modului de reprezentare al ştiinţei naturii, cu toate că acesta este, în acelaşi timp, combătut în modul cel mai viguros. Ştiinţa naturii porneşte de la ceea ce este accesibil conştienţei senzoriale. Ea se vede silită să indice, ea însăşi, existenta a ceva suprasenzorial. Căci oscilatiile eterice ca atare nu sunt senzorial perceptibile, ci numai lumina. Ca atare, cel putin –

ele aparţin unui domeniu suprasenzorial. Este însă ştiinţa naturii îndreptăţită să vorbească despre ceva extrasenzorial? Ea vrea să cerceteze doar numai în domeniul senzorialului. Este oare, în general, îndreptăţit să vorbească despre ceva suprasenzorial cineva care-şi limitează cercetarea la domeniul în care îşi reprezintă conştienţa legată de simţuri, de trup? Du Prel vrea să admită dreptul unei cercetări a suprasenzorialului numai aceluia care caută sufletul omului în entitatea lui însăşi, nu în domeniul senzorialului. Însă cerinţa principală în această direcţie el o vede în aceea că sunt identificate exteriorizări sufleteşti care demonstrează că existenţa sufletului nu acţionează numai atunci când este legată de trup. Prin trup, sufletul se trăieşte pe sine în conştienţa *senzorială*. Însă în fenomenele hipnozei, sugestiei, somnambulismului se vede că sufletul intră în acţiune, atunci conştienţa senzorială este deconectată. De unde rezultă, că dimensiunea vieţii sufleteşti ajunge mai departe decât aceea a conştienţei. Prin aceasta, părerea lui du Prel se situează la polul opus al filosofilor conştienţei, care cred că în cuprinsul conştientului este dat cuprinsul a tot ce poate constitui obiectul filosofării pentru oameni. Pentru du Prel, esenţa sufletescului trebuie căutată *în afara* limitelor *acestei conştienţe*. Dacă se observă (aceasta este în sensul lui) sufletul atunci când el ajunge să fie activ în lipsa căii obişnuite a simţurilor, atunci am avea dovada că el are o natură suprasensibilă. Printre căile care pot conduce la acest lucru există, după părerea lui du Prel şi a multor altora, în afara observării fenomenelor psihice „anormale", şi spiritismul. Nu este necesar să insistăm mai mult aici asupra părerii lui du Prel în legătură cu acest domeniu. Căci firul conducător al poziţiei lui în ceea ce priveşte această concepţie iese în evidenţă dacă luăm în consideraţie numai poziţia sa faţă de hipnotism, sugestie şi somnambulism. Cel ce vrea să prezinte esenţa spirituală a sufletului uman nu are voie să se mulţumească cu a arăta cum, prin cunoaştere, acest suflet demonstrează existenţa unei lumi suprasenzoriale. Căci, după cum a mai fost arătat aici, modul de gândire consolidat al ştiinţei naturale i-ar putea răspunde că prin recunoaşterea existenţei lumii suprasenzoriale, sufletul, conform esenţei sale, nu poate fi încă gândit ca şi cum s-ar afla situat în domeniul suprasenzorial. Căci s-ar putea prea bine ca şi o cunoaştere ce străbate până în suprasenzorial să depindă numai de acţiunea trupului, având astfel *importanţă* numai pentru un suflet legat de trup. Împotriva acestui fapt, du Prel simte necesitatea de a arăta cum sufletul *recunoaşte* suprasenzorialul nu numai în trup, ci el trăieşte suprasensibilul şi *în afara* trupului. Cu ajutorul acestei concepţii, el se înarmează şi împotriva obiecţiilor care pot fi aduse din punctul de vedere al modului de gândire al ştiinţei naturii, împotriva părerilor lui Eucken, Dilthey, Cohen, Kinkel şi a altor apărători ai posibilităţii unei recunoaşteri a lumii spiritului. Altfel stau însă lucrurile cu îndoielile ce trebuie să se manifeste în privinţa propriului său drum. Pe cât este de adevărat că sufletul poate găsi numai o cărare spre suprasensibil, dacă este capabil să expună modul în care acţionează în afara celui senzorial, tot pe atât de puţin este asigurată ridicarea sufletului din senzorial prin fenomenele hipnotismului, sugestiei şi som¬nam¬bulismului, precum şi al altor fenomene la care se mai referă du Prel. Despre toate aceste fenomene, se poate afirma că filosoful care încearcă să le explice, o face totuşi cu mijloacele conştienţei sale obişnuite. Însă dacă această conştienţă este incapabilă de a da o explicaţie adevărată lumii, atunci cum ar putea să fie competente explicaţiile date de ea în vederea lămuririi unor fenomene care, *în sensul acestei conştienţe*, acoperă aceste fenomene? Este specific pentru du Prel faptul că îşi îndreaptă privirea asupra unor fapte speciale care vizează domeniul suprasenzorial, însă că în acelaşi timp vrea să se menţină cu totul în limitele modului de a gândi al ştiinţei naturale când explică aceste fapte. N-ar trebui însă sufletul să păşească în suprasenzorial şi cu *modul său de a explica*, atunci când vrea să vorbească despre suprasenzorial? Du Prel priveşte spre suprasenzorial; însă ca *observator*, el rămâne în domeniul simţurilor. Dacă nu ar dori acest lucru, atunci ar trebui să ceară ca numai un om aflat în stare de hipnoză să-şi poată zugrăvi corect trăirile, să nu fie colectate cunoştinţe despre suprasenzorial decât de la cei aflaţi în stare de somnambulism, şi să nu aibă valoare ceea ce trebuie să gândească despre fenomenele amintite cel ce nu este în stare de hipnoză, sau de somnambulism. Aplicarea unei astfel de consecvenţe duce însă în domeniul imposibilului. Dacă vorbim despre un transfer al sufletului din existenţa senzorială într-o altă existenţă, atunci şi ştiinţa însăşi – pe care vrem să o cucerim – ar trebui s-o dobândim *în lăuntrul* acestui alt domeniu. Du Prel *indică* o cale care trebuie să fie urmată pentru a ajunge în suprasenzorial. Însă şi el lasă nerezolvată întrebarea referitoare la mijloacele ce ar trebui să fie aplicate pe această cale.

*

O direcţie nouă a gândirii a fost deschisă prin transformarea unor noţiuni fizice fundamentale de *Einstein* (1879-1955). Această încercare este importantă şi pentru evoluţia concepţiei asupra lumii. Fizica cerceta până atunci fenomenele ei caracteristice în aşa fel încât le gândea situate în spaţiul gol tridimensional şi desfăşurându-se în timpul unidimensional. Spaţiul şi timpul erau mărimi presupuse ca existente în afara obiectelor şi proceselor, existente într-o oarecare măsură în sine, nişte mărimi rigide. Pentru obiecte, se măsurau distanţele în spaţiu, iar pentru fenomene, durata în timp. Conform acestei concepţii, distanţa şi durata aparţineau spaţiului şi timpului şi nu obiectelor şi fenomenelor. Acestei viziuni i se opune acum teoria relativităţii inaugurată de Einstein. Pentru această teorie, distanţa dintre două obiecte este ceva ce aparţine însăşi acelor obiecte. După cum un obiect mai are şi alte însuşiri, el o are şi pe aceea de a se afla la o oarecare distanţă de un alt obiect. În afara acestor relaţii reciproce, care le sunt date obiectelor prin esenţa lor, nu mai există nicăieri ceva ce ar fi un spaţiu. Presupunerea existenţei unui spaţiu face posibilă o geometrie gândită pentru un astfel de spaţiu. Această geometrie poate fi apoi, aplicată asupra lumii obiectelor. Ea se naşte numai în lumea gândurilor. Obiectele trebuie să i se adapteze. Se poate spune că relaţiile lumii trebuie să se supună legilor stabilite prin gândire *înainte* de observarea obiectelor. În conformitate cu teoria relativităţii, această geometrie este detronată. Prezente sunt numai obiectele; iar acestea se află între ele în nişte relaţii care se prezintă în formă geometrică. Geometria devine o parte a fizicii. Însă atunci nu mai poate fi afirmat că legile ei se pot stabili înainte de observarea obiectelor. Nici un obiect nu ocupă vreun loc în spaţiu, ci au numai distanţă prin raportare la alte obiecte.

Ceva asemănător este admis şi pentru timp. Nici un fenomen nu are loc într-un anumit punct al timpului; ci el se derulează la o distanţă de timp de un alt fenomen. Însă în acest fel are loc o similară curgere a distanţelor temporale între lucruri într-un raport reciproc, ca şi a distanţelor spaţiale. Timpul devine o a patra dimensiune, având aceeaşi calitate cu aceea a celorlalte trei dimensiuni spaţiale. Un fenomen care are loc în legătură cu un obiect poate fi determinat numai drept ceea ce se întâmplă la o anumită distanţă temporală şi spaţială de alte fenomene. Mişcarea unui obiect devine astfel ceva ce mai poate fi gândit numai în raport cu alte obiecte.

Se aşteaptă ca numai această concepţie să furnizeze explicaţii ireproşabile anumitor fenomene fizice, în timp ce aceleaşi fenomene – în cazul admiterii existenţii unui spaţiu şi al unui timp de sine stătător – să conducă la idei pline de contradicţii.

Dacă ţinem seama că pentru mulţi cugetători de până acum era considerată a fi o ştiinţă a naturii numai ceea ce poate fi reprezentat matematic, atunci în teoria relativităţii nu avem nimic mai puţin decât declaraţia de anulare a oricărei ştiinţe adevărate despre natură. Căci natura ştiinţifică a matematicii era văzută tocmai în aceea că ea putea să stabilească legile spaţiului şi ale timpului, independent de observarea naturii. Şi, dimpotrivă, obiectele şi fenomenele naturii ar trebui – conform relativităţii einsteiniene – să stabilească ele însele raporturile spaţiale şi temporale. Ele trebuie să furnizeze elementul matematic. Singura certitudine ar fi cedată incertitudinii lor.

Conform acestei păreri, din raportul omului cu natura ar urma să fie exclus orice gând referitor la ceva esenţial, ce-şi conferă propria lui determinare în existenţă. Totul se află numai în raportul cu altceva.

În măsura în care omul se observă pe sine în cadrul obiectelor şi fenomenelor naturii, el nu va putea scăpa de concluziile teoriei relativităţii – însă dacă, aşa cum o face necesară trăirea propriei sale fiinţe, el nu vrea să se piardă în simple relativităţi ca într-o neputinţă sufletească, atunci nu-i va mai fi permis să caute „esenţialul în sine" în domeniul naturii, ci prin înălţarea deasupra naturii, în domeniul spiritului.

Nu se va putea evita teoria relativităţii pentru lumea fizică; dar tocmai datorită acestei teorii vom fi mânaţi la recunoaşterea existenţei spiritului. Importanţa teoriei relativităţii constă în indicarea necesităţii unei cunoaşteri spirituale, care va fi căutată – independent de observarea naturii –, pe căi spirituale. Faptul că teoria relativităţii ne sileşte să gândim în acest fel, este ceea ce constituie valoarea ei în cadrul evoluţiei concepţiei despre lume.

*

În această expunere trebuia să fie descris progresul în munca filosofică propriu-zisă pentru enigmele lumii. Din această cauză trebuie să facem abstracţie de lupta dusă de spirite ca Richard Wagner, Leo Tolstoi şi a altora, oricât de importantă ar părea a fi cercetarea acestei lupte, dacă ar fi vorba de urmărirea curentelor care conduc de la filosofie în cultura spirituală generală.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

SCHIŢA PERSPECTIVEI UNEI ANTROPOSOFII

Celui care examinează modalităţile în care se realizează concepţiile filosofice asupra lumii până în prezent i se pot dezvălui, în căutările şi năzuinţele personalităţilor gânditorilor, subdiviziuni de concepţii care, într-o măsură oarecare, nu ajung la o exprimare conştientă, ci trăiesc instinctiv. În aceste curente acţionează puteri care conferă ideilor cugetătorilor direcţia, şi adeseori şi forma, asupra cărora însă privirea lor spirituală cercetătoare nu vrea să se îndrepte nemijlocit. Aceşti gânditori par a fi impulsionaţi de puteri ascunse, de care ei nu vor să se ocupe, ba mai mult, în faţa cărora se retrag de-a dreptul înspăimântaţi. Astfel de puteri trăiesc în lumea gândurilor unor: Dilthey, Eucken, Cohen. Ceea ce este afirmat în aceste lumi ale gândurilor este expresia unor forţe ale cunoaşterii de care filosofii sunt dominaţi în mod inconştient, dar care nu-şi găsesc deloc dezvoltarea conştientă în eşafodajul ideilor lor.

În multe construcţii de idei este căutată siguranţa, certitudinea cunoaşterii. Direcţia urmată îşi are punctul de plecare, mai mult sau mai puţin, în reprezentările lui Kant. În modelarea expresiei gândurilor, contribuie în mod hotărâtor, în mod conştient sau inconştient, mentalitatea specifică ştiinţelor naturii. Însă mulţi intuiesc faptul că izvorul din care urmează a fi extrasă cunoaşterea în vederea dobândirii explicării şi a lumii extrasufleteşti, se află în „sufletul conştient de sine". Şi aproape toţi sunt stăpâniţi de întrebarea: Cum ajunge sufletul conştient de sine să considere că ceea ce trăieşte în el este revelarea unor realităţi adevărate? Lumea senzorială cotidiană s-a transformat în „iluzie", pentru că, în decursul dezvoltării filosofice, Eul conştient de sine s-a aflat, cu trăirile sale lăuntrice, tot mai mult izolat în el însuşi. S-a ajuns până acolo încât să se considere că şi percepţiile sunt numai trăiri lăuntrice, care nu trădează prezenţa în ele a unei puteri prin care le-ar fi garantată existenţa şi menţinerea în cadrul realităţii. Se simte cât de mult depinde de găsirea unui punct de sprijin pentru cunoaştere în Eul conştient de sine. Însă prin cercetarea stimulată de acest sentiment se ajunge la concepţii care nu oferă mijloacele necesare cufundării cu Eul într-o lume capabilă de a prezenta existenţa într-un mod mulţumitor.

Cel ce caută explicarea acestei stări de fapt, o poate afla în felul în care s-a raportat faţă de realitate, esenţa sufletească eliberată – datorită dezvoltării filosofiei –, de înlănţuirea ei de realitatea lumii exterioare. – El se simte înconjurat de o lume ce i se revelează în primul rând prin simţuri. Sufletul şi-a îndreptat însă atenţia şi asupra propriei sale activităţi, asupra trăirii sale creatoare lăuntrice. El percepe ca pe un adevăr de nezdruncinat faptul că fără ochiul sensibil la culoare, la lumină, nu se poate manifesta nici un fel de lumină sau culoare. Astfel, el simte creativitatea în chiar activitatea ochiului. Însă dacă ochiul produce autocreator culoarea – aşa trebuie să gândim în sensul acestei filosofii –, atunci unde voi afla ceva ce există prin sine însuşi, ceva ce nu-şi are existenţa numai datorită propriilor mele puteri creatoare? Dacă chiar şi revelaţiile simţurilor sunt numai manifestări ale puterii sufletului, nu trebuie atunci să fie mai degrabă *gândirea* cea care vrea să dobândească reprezentări ale unei realităţi adevărate? Nu cumva gândirea este condamnată la a produce imagini-reprezentări ce-şi au rădăcinile în caracterul vieţii sufleteşti, însă care nu vor putea tăinui nicicând în ele însele ceva ce ar garanta o oarecare certitudine înaintării noastre până la izvoarele existenţei? Astfel de întrebări irump pretutindeni din dezvoltarea mai nouă a filosofiei.

Atât timp cât se nutreşte credinţa că prin lumea care ni se revelează prin simţuri ne este dat ceva desăvârşit, ceva întemeiat pe sine însuşi care trebuie să fie cercetat pentru a putea ajunge la cunoaşterea propriei sale esenţe lăuntrice, nu ne vom putea elibera din confuzia ce rezultă din întrebările la care am făcut aluzie. Sufletul uman îşi poate produce cunoştinţele sale numai în mod *autocreator*, în el însuşi. Aceasta este o convingere care s-a format justificat din presupunerile expuse în capitolul „Lumea ca iluzie" şi cu ocazia prezentării gândurilor lui Hamerling. După aceea însă, dacă vom adera la această convingere, nu vom putea trece dincolo de o anumită dilemă a cunoaşterii, atât timp cât ne vom imagina că lumea senzorială ar cuprinde *în ea însăşi* adevăratele baze ale existenţei sale; şi ar trebui să replăsmuim cumva, cu ceea ce producem în sufletul însuşi, ceva ce se află *în afara* sufletului.

Această dificultate va putea fi depăşită numai de o cunoaştere care are în faţa ochiului spiritual faptul că tot ceea ce percep simţurile nu reprezintă, prin propria entitate, ceva ca un adevăr închegat, închis în sine, ci ca un lucru neterminat într-o oarecare măsură, ca o *jumătate de realitate*.

De îndată ce presupunem că prin percepţiile lumii simţurilor am avea în faţa noastră o realitate deplină, nu mai putem ajunge nicicând să aflăm un răspuns întrebării: Ce au de adăugat la această realitate, prin cunoaştere, produsele autocreate ale sufletului nostru? Va trebui atunci să ne oprim la părerea kantiană că omul trebuie să-şi considere cunoştinţele ca produse proprii ale organizării sale sufleteşti, şi nu ca ceva ce i se revelează ca o realitate adevărată. Dacă realitatea este situată *în afara* sufletului sub o formă proprie, atunci sufletul nu poate produce ceea ce corespunde acestei realităţi, ci numai ceva ce se revarsă din propria lui organizare.

Totul se schimbă de îndată ce recunoaştem că organizrea sufletului uman nu se îndepărtează de realitate împreună cu ceea ce produce în mod autocreator în cunoaştere, ci că în viaţa ce o desfăşoară *înaintea* oricărei cunoaşteri îşi creează ca prin farmec o lume care *nu* este cea reală. Sufletul uman este situat în lume în aşa fel încât, din cauza propriei sale entităţi, face lucrurile altfel decât sunt ele în realitate. Într-o măsură oarecare este justificată părerea lui Hamerling: „Anumite excitaţii produc mirosul în organul nostru olfactiv. Deci trandafirul nu este parfumat dacă nu-l miroase nimeni... Dragul meu cititor, dacă aceasta nu ţi se va părea evident şi dacă mintea ta se va revolta împotriva acestei realităţi, atunci nu mai citi nici măcar un rând; lasă necitită cartea aceasta precum şi toate celelalte cărţi care tratează chestiuni filosofice; căci pentru aceasta îţi lipseşte capacitatea necesară înţelegerii imparţiale şi a reţinerii în gândirea ta a unui fapt real". Modul *în care apare* lumea senzorială când omul îi stă nemijlocit în faţă depinde, fără îndoială de entitatea sufletului său. Dar nu rezultă oare din aceasta că el pricinuieşte apariţia în acest fel a lumii *tocmai prin sufletul* său? Însă o cercetare obiectivă ne arată modul în care caracterul nereal al lumii exterioare senzoriale provine din aceea că, prin confruntarea lui nemijlocită cu lucrurile, omul înăbuşă anumite caracteristici care le aparţin în realitate. Iar dacă, ulterior, el desfăşoară autocreator viaţa lui lăuntrică, va lăsa ca din adâncurile sufletului să se înalţe ceea ce dormitează în aceste profunzimi, adăugând la ceea ce a perceput cu simţurile sale ceva în plus, care preface, în cunoaştere, semirealul în realitatea cunoaşterii. Ţine de esenţa sufletului *să stingă* la prima vedere a lucrurilor ceva din ceea ce aparţine realităţii lor.

Acesta este motivul pentru care lucrurile sunt pentru simţuri aşa cum nu sunt în realitate, ci aşa cum le modelează sufletul. Însă *aparenţa* lor (sau simpla lor apariţie) se întemeiază pe aceea că sufletul a înstrăinat mai întâi ceva din ceea ce le aparţine. Însă în timp ce omul nu rămâne la prima vedere a lucrurilor, prin cunoaştere le adaugă ceea ce revelează în primul rând deplina lor realitate. Sufletul nu adaugă lucrurilor ceva prin cunoaştere, ceea ce ar fi pentru ele un element nereal, ci a luat, încă *înaintea* cunoaşterii, ceva din caracteristicile care aparţin adevăratei lor realităţi. Va fi sarcina filosofiei de a recunoaşte că lumea ce se manifestă omului este o „iluzie" înainte ca el să i se opună *cunoscând*, dar că drumul cunoaşterii indică direcţia spre realitatea deplină. Ceea ce produce omul în mod autocreator prin cunoaştere, apare a fi o revelare lăuntrică a sufletului numai datorită faptului că omul, înainte de a avea trăirea cunoaşterii, trebuie să se închidă faţă de ceea ce vine din esenţa lucrurilor. El nu poate vedea încă aceasta *la lucruri* când, mai întâi, li se opune. În cunoaştere el îşi dezvăluie, prin activitate proprie, ceea ce mai întâi i se ascunde. Dacă omul consideră că ceea ce a perceput mai întâi este o realitate, ceea ce el produce cunoscând îi va apărea ca şi cum el l-ar fi adus la această realitate. Dacă el recunoaşte că trebuie să caute în lucruri ceea ce numai aparent a fost produs de el însuşi şi că mai departe el a ţinut-o departe numai de privirea lucrurilor de către el, atunci va resimţi cum cunoaşterea este un proces al realităţii prin care sufletul concreşte treptat cu existenţa lumii, un proces prin care trăirea lui lăuntrică izolată este lărgită spre a deveni o trăire a lumii.

Într-o scriere mică, intitulată ***Adevăr şi ştiinţă***, ediţia întâi, pag. 84, care a apărut în anul 1892, autorul acestei cărţi a făcut o încercare modestă de a fundamenta din punct de vedere filosofic ceea ce a fost expus mai sus în mod aluziv. El vorbeşte acolo de perspective pe care trebuie să şi le deschidă filosofia actuală, dacă vrea să depăşească dificultatea ce a rezultat, în mod firesc, din dezvoltarea mai nouă. În scrierea amintită este prezentat un punct de vedere filosofic, prin cuvintele: „Nu cea dintâi formă cu care adevărul întâmpină Eul este cea adevărată, ci ultima, cea pe care Eul o face din prima. Acea primă formă este lipsită de orice importanţă pentru lumea obiectivă, ea este semnificativă şi are o importanţă numai ca temelie pentru procesul cunoaşterii. Aşadar nu forma lumii, pe care o dă teoria, este cea *subiectivă*, ci mai degrabă cea care îi este dată Eului prima dată". O expunere ulterioară asupra acestui punct de vedere o formează încercarea filosofică de mai târziu a autorului, ***Filosofia libertăţii***, apărută în anul 1894 (ediţia a 12-a, din ediţia operelor complete, Dornach, 1962). În această lucrare, autorul se străduieşte să ofere temeiurile filosofice ale unei concepţii, indicate în susnumita carte prin cuvintele: „Nu de natura obiectelor ţine faptul că ele ne sunt date mai întâi fără noţiunile corespunzătoare, ci de organizarea noastră spirituală. Fiinţa umană, în totalitatea ei, funcţionează în aşa fel încât, pentru fiecare lucru al realităţii, elementele conlucrează din două direcţii: *dinspre percepţie şi dinspre gândire*. Pentru natura obiectelor nu are nici o importanţă felul în care suntem organizaţi spre a le putea cuprinde. Deosebirea dintre percepţie şi gândire există de abia din clipa în care eu, contemplatorul, mă aflu în faţa obiectelor...". Şi în continuare, la pag. 247: „Percepţia este partea realităţii care ne este dată obiectiv, în schimb conceptul este ceea ce ne este dat subiectiv, prin intuiţie. Organizarea-spirit a noastră rupe realitatea în aceşti doi factori. Unul dintre factori i se înfăţişează percepţiei, celălalt, intuiţiei. De abia legătura dintre cele două, percepţia incorporată legic în Univers, constituie realitatea deplină. Dacă examinăm şi ţinem cont numai de percepţie în sine, nu vom avea nici un fel de realitate, ci numai un haos neorganizat; dacă ţinem seama numai de legitatea percepţiilor ca atare, vom avea de a face numai cu concepte abstracte. Realitatea nu este cuprinsă în concepte abstracte, ci în observarea cugetătoare, care nu ţine seama unilateral nici numai de concept şi nici numai de percepţie în sine, ci de legătura dintre ambele elemente".

Cel ce îşi poate însuşi punctele de vedere indicate aici, dobândeşte posibilitatea de a gândi – cu ajutorul vieţii sale sufleteşti – adevărul rodnic, în Eul conştient de sine. Aceasta este concepţia spre care tinde evoluţia filosofică de la epoca greacă încoace şi care şi-a păstrat primele urme clar sesizabile în concepţia lui Goethe despre lume. Se recunoaşte în general că Eul conştient de sine nu se trăieşte pe sine izolat în sinele său şi situat în afara lumii obiective; că eliberarea lui de lumea aceasta este un fenomen numai al conştienţei, fenomen ce poate fi depăşit prin aceea că se recunoaşte că avem în calitatea noastră de oameni, pe o anumită treaptă a dezvoltării, o modelare trecătoare a Eului, datorită excluderii din conştienţă a puterilor care leagă sufletul cu lumea. Dacă aceste puteri ar acţiona neîntrerupt în conştienţă, atunci nu s-ar ajunge la o conştienţă de sine viguroasă, ancorată în ea însăşi. În acest caz nu ne-am putea trăi pe noi înşine ca Eu conştient de sine. Dezvoltarea conştienţei de sine depinde deci direct de posibilitatea de a i se oferi sufletului percepţia lumii, fără acea parte a realităţii pe care Eul conştient de sine, aflat pe o anumită treaptă, şi anume cea situată înainte de cunoaşterea sa, *o stinge*. – forţele cosmice ale acestui membru al realităţii acţionează, aşadar, în aşa fel asupra esenţei sufletului, că se retrag în ascunzişuri pentru a permite aprinderea viguroasă a Eului conştient de sine. Ca urmare, Eul conştient de sine este silit să recunoască că datorează propria sa cunoaştere de sine unui fapt real ce aşterne un văl asupra cunoaşterii lumii. Prin aceasta este condiţionat în mod necesar că tot ceea ce sufletul aduce la trăirea energică a Eului acoperă temeliile mai adânci în care este înrădăcinat acest Eu. Însă întreaga cunoaştere a conştienţei obişnuite este de aşa natură încât realizează vigoarea Eului conştient de sine. Omul se percepe pe sine însuşi ca un Eu conştient de sine prin aceea că prin simţurile sale percepe o lume exterioară, că se trăieşte pe sine în afara acestei lumi exterioare şi că se află cu această lume exterioară într-un astfel de raport încât, pe o anumită treaptă a cercetării ştiinţifice, permite apariţia „lumii ca iluzie". Dacă toate acestea nu s-ar manifesta în felul acesta, atunci Eul conştient de sine nu ar apărea. Aşadar, dacă năzuim numai să realizăm prin cunoaştere o copie a ceea ce este observat deja înainte de cunoaştere, atunci nu se obţine o adevărată trăire în realitatea *deplină*, ci numai o copie a „jumătăţii de realitate".

Dacă admitem că lucrurile stau în acest fel, atunci răspunsurile date enigmelor filosofiei nu pot fi căutate în trăirile sufletului, aşa cum se oferă acestea conştienţei obişnuite. Această conştienţă este chemată să fortifice Eul conştient de sine; tinzând să atingă acest ţel, perspectiva legăturii Eului cu lumea obiectivă va trebui să fie învăluită, deci nu se poate arăta cum este legat sufletul cu lumea adevărată. – Prin acestea, se face trimitere la cauza pentru care o năzuinţă de a cunoaşte, care urmăreşte să înainteze cu ajutorul mijloacelor de reprezentare ale ştiinţelor naturale sau ale filosofiei, va trebui să ajungă întotdeauna la un punct în care ceea ce se urmăreşte în cunoaştere se prăbuşeşte. A fost o sarcină a acestei cărţi de a indica această prăbuşire la mulţi gânditori ai timpului mai nou. Căci, în fond, întreaga năzuinţă ştiinţifică a timpului mai nou operează cu mijloacele ştiinţifice ale gânditorilor, mijloace care servesc emancipării Eului conştient de sine de tutela adevăratei realităţi. Iar măreţia şi forţa ştiinţei mai noi, respectiv a ştiinţei naturii, se întemeiază pe aplicarea fără rezerve a *acestor* mijloace emancipatoare ale gândirii.

Filosofi izolaţi ca Dilthey, Eucken şi alţii îndreaptă contemplarea filosofică asupra observării de sine a sufletului. Însă obiectul cercetărilor îl constituie acele trăiri sufleteşti care formează temelia existenţei Eului conştient de sine. În acest fel, cercetările nu pătrund până la acele izvoare ale lumii, din care trăirile sufletului ţâşnesc din realitatea adevărată. Aceste izvoare nu se pot afla acolo unde sufletul, observându-se în primul rând pe sine însuşi, se confruntă cu conştienţa obişnuită. Dacă sufletul vrea să ajungă la aceste izvoare, el va trebui să iasă din această conştienţă obişnuită. El trebuie să trăiască în sine ceva ce nu-i poate fi dăruit de această conştienţă. O astfel de trăire, îi pare cunoaşterii obişnuite a fi, în primul rând, cel mai deplin nonsens. Sufletul trebuie să se trăiască pe sine în mod conştient într-un element, fără să ducă cu sine conştienţa sa în acest element. Trebuie să se sară peste conştienţă, rămânând în acelaşi timp totuşi conştient! Şi totuşi: ori se va ajunge întotdeauna în străduinţele filosofice la imposibil, ori va trebui să fie deschisă o înţelegere a faptului că „nonsensul total" la care s-a făcut aluzie mai sus este numai aparent de neînţeles şi că totuşi el va fi acela care va indica drumul pe care va trebui căutat ajutorul, în vederea rezolvării enigmelor filosofiei.

Va trebui să fie recunoscut faptul că drumul spre „interiorul sufletului" trebuie să fie cu totul altul decât cel ales de unele concepţii ale timpului mai nou asupra lumii. – Atâta vreme cât trăirile sufleteşti vor fi considerate în felul în care ele se prezintă conştienţei obişnuite, nu

se va putea pătrunde în profunzimile sufletului. Ne oprim în faţa a ceea ce este împins în afară de aceste profunzimi. Concepţia lui Eucken asupra lumii se află în această situaţie. – Trebuie să năzuim să ajungem sub suprafaţa sufletului. Însă o astfel de afundare nu poate fi rezolvată cu mijloacele obişnuite ale trăirii sufleteşti, ale căror tărie constă tocmai din menţinerea sufletului în conştienţa obişnuită. – Mijloace pentru pătrunderea mai adânc în suflet ne sunt oferite dacă ne îndreptăm privirea asupra a ceea ce colaborează, de fapt, în conştienţa obişnuită, însă această activitate nu intră în această conştienţă. Când omul cugetă, conştienţa lui este îndreptată asupra gândurilor sale. Prin gândurile sale, el vrea să reprezinte ceva; el vrea, înţeles în sens obişnuit, să gândească just. Însă atenţia poate fi îndreptată şi spre altceva. Activitatea gândirii ca atare, poate fi cuprinsă în ochiul spiritual. În centrul conştienţei poate fi împins, bunăoară, un gând care nu se referă la nimic exterior, care este gândit ca un simbol, fără a ţine seama de faptul că el este o oglindire a ceva de dinafară. Se poate însă şi persevera în păstrarea unui astfel de gând. Şi în timp ce perseverăm în acest fel ne putem transpune cu totul numai în acţiunea lăuntrică a sufletului. Însă prin aceasta nu este vorba să trăim în gânduri, ci de a trăi acţiunea de a gândi. În acest fel, sufletul se eliberează de ceea ce el face în timp ce gândeşte în mod obişnuit. Dacă va continua astfel de exerciţii lăuntrice o perioadă destul de îndelungată, va observa după un timp că ajunge să aibă trăiri care-l desprind de gândirea şi reprezentarea legată de organele trupului. Ceva asemănător poate fi realizat şi cu simţirea şi voinţa sufletului, ba mai mult, chiar şi cu simţirea, cu percepţia lucrurilor exterioare. Pe această cărare se obţine ceva numai dacă nu vom da înapoi de la a recunoaşte că autocunoaşterea sufletului nu poate fi dobândită de-a dreptul prin scrutarea spre interior care este tot timpul prezentă, ci mai degrabă spre ceea ce abia va trebui descoperit datorită unei lucrări sufleteşti lăuntrice. Printr-o lucrare sufletească ce ajunge prin exerciţiu la o astfel de persistenţă în activitatea lăuntrică a gândirii, simţirii şi voirii, încât aceste trăiri ajung într-un anumit sens să se „densifice" pe plan spiritual. „Ele îşi dezvăluie atunci, în această stare de „densificare", esenţa lor lăuntrică, care nu poate fi conştientizată în starea obişnuită de conştienţă. Printr-o astfel de lucrare sufletească se descoperă faptul că, pentru realizarea stării de conştienţă obişnuită, puterile sufleteşti trebuie să se dilueze, precum şi că, în starea aceasta de diluare, ele devin imperceptibile. Lucrarea sufletească indicată aici constă în *intensificarea nemărginită* a capacităţilor sufleteşti, cunoscută de altfel şi de conştienţă obişnuită, care încă nu o foloseşte într-o astfel de amplificare. Acestea sunt însuşirile *atenţiei* şi *dăruirii de sine iubitoare către cele trăite de suflet*. Pentru atingerea acestor obiective, capacităţile amintite trebuie amplificate în aşa măsură, încât ele să acţioneze ca puteri sufleteşti cu totul noi.

Procedând în acest fel, punem stăpânire în suflet pe o trăire adevărată, a cărei esenţă proprie se dezvăluie a fi independentă faţă de organele fizice. Aceasta este o viaţă spirituală care, ca noţiune, nu trebuie confundată cu ceea ce Dilthey şi Eucken numesc lumea spirituală. Căci *această* lume spirituală este trăită de om numai în timp ce este legat de organele trupului său. Viaţa spirituală la care ne referim aici este inexistentă pentru sufletul legat de trup.

Şi, ca o primă *experienţă* a acestei vieţi spirituale nou cucerită, se prezintă cunoaşterea adevărată a vieţii sufleteşti adevărate. În realitate, nici aceasta nu este produsă prin trup, ci se desfăşoară în afara trupului. Când văd o culoare, când aud un sunet, nu trăiesc culoarea sau sunetul ca un rezultat al acţiunii trupului, ci în calitatea mea de Eu conştient de sine, cu culoarea, cu sunetul, în afara trupului. Sarcina trupului este de a acţiona în aşa fel încât să-l putem compara cu o *oglindă*. Dacă în starea conştientă obişnuită sunt legat cu o culoare numai sufleteşte, atunci, din cauza organizării specifice a acestei conştienţe, nu pot percepe nimic din culoare, aşa cum nu-mi pot vedea propriul obraz dacă privesc drept înainte. Însă dacă în faţa mea se află o oglindă, eu percep acest obraz ca pe un corp. Dacă nu stau în faţa oglinzii, e u *s u n t* corpul, mă trăiesc ca atare. Dacă stau în faţa oglinzii eu conştientizez trupul ca imagine reflectată. La fel se întâmplă şi cu perceperea senzorială (insuficienţa unei comparaţii trebuie să fie, desigur, luată în considerare). Trăiesc împreună cu culoarea *în afara* trupului meu; datorită activităţii trupului (a ochiului, a sistemului nervos), culoarea devine pentru mine o percepţie conştientă. Trupul uman nu este un creator de percepţii, de sufletesc în general, ci un aparat de reflectare a ceea ce are loc pe plan spiritual-sufletesc în afara lui.

Printr-o astfel de concepţie, învăţătura despre cunoaştere este aşezată pe o bază plină de perspective. „Vom putea ajunge la o reprezentare a Eului pe cale epistemologică, dacă nu ni-l imaginăm (Eul), ca aflându-se înăuntrul organismului trupesc, lăsându-l să primească impresiile de afară, ci dacă transferăm acest Eu în legitatea însăşi a lucrurilor, considerând organismul trupesc numai ca oglindă care reflectă activitatea extracorporală a Eului în adevărata esenţă a Cosmosului pe care o resimte ca reflectare, prin activitatea organică a trupului". Cu astfel de cuvinte a încercat autorul prezentei cărţi să caracterizeze perspectiva unei învăţături despre cunoaştere ce îi plutea pe dinaintea ochilor, în conferinţa elaborată de el, pentru congresul de filosofie, ţinut în anul 1911 la Bologna, cu titlul: „Bazele psihologice şi poziţia epistemologică a ştiinţei spiritului"

Interacţiunea de reflectare dintre trup şi suflet este întreruptă în timpul somnului uman; „Eul" *vieţuieşte* numai în activitatea spiritual-sufletească. Pentru conştienţa obişnuită nu există însă o trăire a sufletului când trupul nu oglindeşte trăirile, motiv pentru care somnul se desfăşoară în stare de inconştienţă. Prin exerciţiile sufleteşti la care s-a făcut aluzie, ca şi prin altele asemănătoare, se ajunge până acolo că sufletul dezvoltă o altă stare de conştienţă decât cea obişnuită. Din această cauză, sufletul obţine capacitatea de a avea nu numai trăiri sufleteşti-spirituale, ci şi de a întări în sine cele trăite, în aşa fel încât acestea să se reflecte în sine fără ajutorul trupului, ajungând astfel la percepţia spirituală. Şi, abia prin cele trăite în acest fel, sufletul se poate recunoaşte într-adevăr pe sine însuşi, se poate trăi în mod conştient, în propria lui esenţă. – După cum amintirea aduce la suprafaţă din adâncurile sufletului diferite fapte trăite fizic în trecut, în acelaşi fel se prezintă în faţa sufletului – care s-a pregătit pentru aceasta prin activităţile descrise mai înainte –, din adâncurile sale, evenimente importante care nu aparţin lumii existenţei senzoriale, dar care fac totuşi parte dintr-o lume în care sufletul îşi are esenţa de bază. Este uşor de înţeles de ce adeptul unor modalităţi contemporane de reprezentare aruncă lumea care îşi face apariţia aici în domeniul erorilor de memorizare, al iluziilor, halucinaţiilor, autosugestiilor şi al altora asemănătoare. La aşa ceva se poate replica doar: că o strădanie sufletească serioasă – care lucrează pe calea indicată – va afla mijloace sigure în structurarea lăuntrică a spiritului, pe care o obţine prin autoeducaţie, pentru a deosebi iluzia de realitatea spirituală, la fel cum în viaţa obişnuită, având o constituţie sufletească *sănătoasă*, poate deosebi o percepţie reală de o plăsmuire a fanteziei. Degeaba se vor căuta dovezi teoretice care să demonstreze că lumea spirituală descrisă este adevărată; aşa ceva nu există însă nici pentru adevărul lumii percepute. Modul cum trebuie judecat în această chestiune îl hotărăşte numai *trăirea* însăşi, atât într-un caz, cât şi în celălalt.

Ceea ce îi reţine pe mulţi de la întreprinderea pasului care, conform cu cele expuse, este singurul dătător de speranţă în domeniul enigmelor filosofice, este faptul că ei cred că prin acest pas se cade într-o zonă a unei mistici nebuloase. Cel ce nu are în sufletul său de la bun început atracţia pentru o astfel de mistică nebuloasă, acela îşi va deschide, pe calea descrisă, accesul la o lume a trăirii sufleteşti care este în sine de o claritate cristalină, aşa cum este edificiul ideilor matematice. În orice caz, dacă avem pornirea de a căuta spiritualul în „necunoscutul întunecat" sau în „ceea ce nu se lasă explicat", atunci nu ne vom putea descurca nici ca oameni cunoscători şi nici ca oponenţi ai drumului descris.

De asemenea, este uşor de înţeles faptul că personalităţi care admit că numai modul de reprezentare de care se serveşte ştiinţa naturii pentru cunoaşterea lumii senzoriale ar fi singurul drum cu adevărat ştiinţific, vor protesta energic împotriva celor indicate aici. Totuşi, cel ce va respinge o astfel de vedere unilaterală, va putea constata că tocmai în *atitudinea* cu adevărat naturalist-ştiinţifică găseşte baza pentru admiterea celor descrise aici. Ideile atribuite în această carte modului mai nou de reprezentare a ştiinţelor naturii reprezintă cele mai potrivite gânduri de antrenament cărora li se poate dărui sufletul şi asupra cărora poate stărui, pentru ca, prin trăirea lor lăuntrică, să se poată elibera de trup. Cel care aplică aceste idei ale stiintelor naturii pentru a proceda cu ele în felul descris mai sus, va descoperi că astfel

poată elibera de trup. Cel care aplică aceste legi ale ştiinţelor naturii pentru a pricepe ce este în realitate sufletul de trup, va descoperi că datorită de gânduri, care la originea lor par a fi menite numai pentru reproducerea fenomenelor naturii, eliberează cu adevărat sufletul de trup, prin antrenarea lăuntrică a spiritului, şi că din acest motiv, ştiinţa spiritului, la care se face aici referire trebuie să constituie o continuare a modului adevărat de gândire trăit sufleteşte corect.

*

Dacă o căutăm pe drumul descris mai sus, adevărata esenţă a sufletului uman este *trăită ştiind*. Evoluţia concepţiilor filosofice asupra lumii a condus, în epoca greacă, la naşterea gândului pe terenul acestor concepţii asupra lumii. Progresul acestei evoluţii s-a îndreptat mai târziu spre aceea că, prin trăirea gândurilor, a condus reflecţia filosofică la Eul conştient de sine. Goethe s-a străduit, în Eul conştient de sine, să aibă astfel de trăiri, care, fiind elaborate de sufletul uman, situează în acelaşi timp acest suflet în domeniul unei realităţi inaccesibile simţurilor. Când Goethe se străduieşte să cunoască o idee a plantei care nu poate fi văzută cu ajutorul simţurilor, şi care cuprinde totuşi esenţa suprasensibilă a tuturor plantelor, în aşa fel încât, plecând de la ea, să poată fi imaginate plante care să fie viabile, el se situa cu o astfel de mentalitate pe terenul indicat aici. După aceea, Hegel a văzut, în trăirea gândurilor de către sufletul uman, „situarea în adevărata esenţă a lumii"; pentru el, lumea gândurilor adevărate a devenit esenţa lăuntrică a lumii. – O urmărire fără prejudecăţi a evoluţiei filosofice ne arată că trăirea gândurilor era, de fapt, elementul prin care Eul conştient trebuia să fie aşezat pe el însuşi, dar şi că viaţa în gânduri trebuie să progreseze la o astfel de trăire sufletească care să conducă dincolo de conştienţa obişnuită. Pentru că şi trăirea hegeliană a gândurilor se desfăşoară încă în domeniul acestei conştienţe de sine obişnuită.

În suflet se deschide în acest fel perspectiva unei realităţi inaccesibilă simţurilor. Ceea ce este trăit în suflet, prin pătrunderea în *această* realitate, se înfăţişează drept esenţa mai profundă a sufletului. Însă cum se prezintă relaţia acestei esenţe mai profunde a sufletului cu lumea exterioară, trăită prin mijlocirea trupului? Eliberat de trup în modul arătat, sufletul liber se trăieşte pe sine într-o ţesere spiritual-sufletească. El se află împreună cu elementul spiritual în afara trupului. Şi el ştie că şi în viaţa obişnuită se află în afara acestui trup, care îi aduce numai trăirile sale spiritual-sufleteşti spre percepere, ca un aparat de reflectare. Prin aceasta, trăirea spirituală se ridică pentru el atât de mult, încât în realitate i se revelează un element nou. Reflecţiuni asupra lumii spirituale, făcute în maniera lui Dilthey sau Eucken, găsesc că lumea spirituală este suma trăirilor culturale ale omenirii. Cu această lume, în calitatea ei de singură lume spirituală sesizabilă, ne aflăm pe terenul care se arată a corespunde mentalităţii ştiinţelor naturale. Totalitatea fiinţelor lumii se rânduieşte din punctul de vedere al ştiinţelor naturii în aşa fel, încât omul fizic în existenţa individuală pare a fi o recapitulare, o unitate spre care arată toate celelalte fenomene şi fiinţe ale naturii. Lumea culturii este ceea ce este creat prin acest om. Însă ea nu este o unitate individuală superioară în comparaţie cu individualitatea omului. Ştiinţa spiritului, la care se face aici referire, indică o trăire pe care sufletul o poate avea independent de trup. Şi această trăire se revelează a fi ceva individual. Ea se prezintă ca un fel de om superior, care se raportează la omul fizic ca la o unealtă a sa. Ceea ce este resimţit prin trăirea spirituală a sufletului eliberat de corpul fizic este o fiinţă omenească spiritual-sufletească unitară, care îi aparţine lumii spirituale aşa cum trupul aparţine elementului fizic. Dacă sufletul îşi trăieşte această esenţă spirituală a sa, atunci el recunoaşte şi faptul că această esenţă se află într-un anumit raport cu trupul. Acesta apare, pe de o parte, ca o desprindere de esenţa spiritual-sufletească, aproximativ în aşa fel încât putem îndrăzni să facem comparaţia cu cochilia melcului, care, învăluind melcul, devine un fel de copie a corpului său. Pe de altă parte, elementul spiritual-sufletesc apare în trup ca suma forţelor din plantă, care, după ce planta s-a desfăşurat, după ce şi-a desăvârşit dezvoltarea prin formarea frunzelor şi a inflorescenţei, se concentrează în germene spre a forma planul unei noi plante. Omul sufletesc-spiritual nu poate fi trăit fără ca să ştie în acelaşi timp prin trăire că în acest om este cuprins ceva ce vrea să ia forma unui nou om fizic. Un om, care prin trăirea în corpul fizic a adunat forţe ce nu pot fi valorificate în corpul său fizic actual. Acest corp fizic actual i-a dat desigur sufletului posibilitatea de a avea trăiri în legătură cu lumea exterioară, trăiri care-l fac pe omul sufletesc-spiritual să fie altcum decât a fost atunci când şi-a început vieţuirea *în* acest corp fizic; totuşi acest trup este construit într-o măsură oarecare prea solid, pentru ca omul psihic-spiritual să-l mai poată remodela în funcţie de trăirile de care a avut parte în lăuntrul său. Astfel, în om este ascunsă o fiinţă sufletesc-spirituală care conţine schema structurală pentru un nou om.

La astfel de gânduri pot fi făcute aici numai aluzii. Ceea ce cuprind ele deschide perspectiva unei ştiinţe a spiritului care, în fiinţa ei lăuntrică, este construită după modelul ştiinţei naturii. Cel ce elaborează o astfel de ştiinţă a spiritului procedează ca un botanist. Acesta urmăreşte planta cum îşi înfige rădăcina în sol, îşi desfăşoară tulpina şi frunzele, se dezvoltă în inflorescenţă şi fruct. În fruct, botanistul va conştientiza germenul noii vieţi vegetale. Şi când va vedea ivindu-se o plantă nouă, el caută originea ei în germenul ce provine de la o altă plantă. Omul de ştiinţă a spiritului va urmări cum o viaţă de om, făcând abstracţie de partea lui exterioară, dezvoltă şi o fiinţă lăuntrică; el va găsi că trăirile exterioare sunt trecătoare asemenea frunzelor şi inflorescenţelor plantelor; însă, în interior, va urmări germenul spiritual-sufletesc care ascunde schema unei noi vieţi umane. În omul care intră în viaţă prin naştere, omul de ştiinţă a spiritului va vedea revenind în lumea senzorială ceea ce anterior a ieşit din aceasta prin moarte. El va învăţa să observe cum ceea ce îi este transmis omului, prin curentul ereditar fizic, de la strămoşii lui, constituie numai materia brută pe care omul spiritual-sufletesc o modelează practic pentru a transpune în existenţa lui fizică ceea ce a fost preformat în germene într-o viaţă anterioară.

Din punctul de vedere al acestei concepţii asupra lumii, unele amănunte ale ştiinţei sufletului vor fi văzute într-o lumină nouă. Multe lucruri s-ar putea spune în această privinţă. Vom face însă aluzie la un singur lucru. Să observăm cum se metamorfozează sufletul uman prin trăiri, care reprezintă într-un anumit sens o reîntoarcere a unor trăiri anterioare. Dacă am citit o carte importantă la vârsta de douăzeci de ani şi o recitim la vârsta de patruzeci de ani, conţinutul cărţii este trăit parcă de un alt om. Şi dacă încercăm să ne explicăm în mod obiectiv cauzele acestui fenomen, va rezulta că ceea ce a fost asimilat în al douăzecilea an de viaţă continuă să trăiască lăuntric, devenind o parte a entităţii cititorului. În componenta sa sufletesc-spirituală este inclusă puterea care se află în carte; iar la recitirea într-al patruzecilea an de viaţă, în om se află şi această putere pe care a asimilat-o cititorul cu douăzeci de ani mai devreme. La fel se întâmplă şi cu experienţele vieţii. Ele devin însuşi omul. Ele trăiesc în „Eul" său. Însă mai poate fi observat că, în cursul aceleiaşi vieţi, această fortificare a omului superior trebuie să rămână de natură sufletesc-spirituală. Dar se mai conştientizează şi altceva, şi anume că acest om năzuieşte să devină destul de puternic pentru a-şi putea dezvolta forţele în corpul său fizic. Pentru a realiza acest lucru, rigiditatea trupească din aceeaşi viaţă este un obstacol. Însă în lăuntrul omului vieţuieşte, sub formă de schemă structurală, germenul care, împreună cu cele dobândite, vrea să formeze o nouă viaţă de om, după cum în lăuntrul plantei vieţuieşte germenul unei plante noi.

La acestea se adaugă faptul că familiarizarea sufletului cu lumea independentă de trup a spiritului îi evocă în conştienţă elementul spiritual-sufletesc adevărat, într-un mod asemănător cu fenomenul reapariţiei în memorie a unor întâmplări trecute. Totuşi, acest element spiritual-sufletesc se arată a fi extins deasupra vieţii individuale. Aşa cum ceea ce port acum în conştienţă cuprinde în sine rezultatele trăirilor mele fizice anterioare, la fel i se revelează sufletului care a parcurs exerciţiile indicate întreaga trăire fizică, cu modelarea deosebită a trupului plăsmuit de fiinţa sufletesc-spirituală care a premers formării trupului. Şi această viaţă ce a premers formării trupului se anunţă a fi una desfăşurată într-o lume pur spirituală, în care a trăit sufletul mai înainte ca să fi putut dezvolta schemele germinale dintr-o viaţă fizică anterioară într-o viaţă fizică nouă. Trebuie să ne închidem faţă de posibilitatea atât de lămuritoare că puterile sufletului uman sunt apte de dezvoltare, dacă ne opunem la recunoaşterea faptului că un suflet care îşi exprimă experienţa, în sensul că prin lucrarea sa lăuntrică a ajuns cu adevărat să aibă cunoştinţă de existenţa unei lumi spirituale în lăuntrul unei conştienţe diferite de cea obişnuită, spune adevărul. Şi această cunoaştere conduce la înţelegerea spirituală a unei lumi, din care devine evident că adevărata esenţă a sufletului se află dincolo

de trăirea obişnuită; şi că această esenţă adevărată se menţine în mod spiritual şi dincolo de moarte, aşa cum germenul plantei se menţine fizic după moartea ei. Se ajunge astfel la cunoaşterea faptului că sufletul omului trăieşte în vieţi pământeşti repetate, precum şi că între aceste vieţi pământeşti se află numai o existenţă pur spirituală.

Dintr-un astfel de punct de vedere rezultă adevăr în acceptarea existenţei unei lumi spirituale. Însăşi sufletele umane sunt cele care poartă cuceririle unei epoci culturale în epocile ulterioare. Sufletul apare în viaţa fizică cu o anumită constituţie lăuntrică, a cărei prezenţă o conştientizăm numai dacă nu suntem atât de stăpâniţi de prejudecăţi încât să *vrem* să vedem în această desfăşurare numai rezultatul transmisiei ereditare fizice. Ceea ce se prezintă ca o lume spirituală în viaţa culturală la care se referă Eucken şi Dilthey, este plăsmuit în aşa fel încât ceea ce urmează se leagă nemijlocit de ceea ce precede. Totuşi în această evoluţie se intercalează sufletele umane care aduc cu ele rezultatul vieţilor lor precedente sub forma unei predispoziţii sufleteşti lăuntrice, care însă trebuie să-şi însuşească prin învăţare exterioară ceea ce s-a dezvoltat în lumea culturală fizică în timp ce se aflau într-o existenţă pur spirituală.

Într-o expunere istorică nu poate fi oferită dezbaterea exhaustivă a problemelor la care s-a făcut aici referire. Celui ce caută aşa ceva, îmi permit să-i atrag atenţia asupra scrierilor mele în legătură cu ştiinţa spiritului, la care m-am referit aici. Chiar dacă acestea năzuiesc să ofere, într-un mod de expunere pe cât posibil general accesibil, concepţia despre lume ale cărei puncte de vedere şi ţeluri sunt *schiţate* aici, cred totuşi că este posibil să se recunoască chiar şi în forma acestui mod de expunere cum această concepţie despre lume este fundamentată pe o bază filosofică serioasă şi că, pornind de la aceasta, năzuieşte să se situeze în lumea pe care o poate vedea în mod clarvăzător sufletul uman, atunci când îşi dobândeşte, prin lucrare interioară, capacitatea observării în afara trupului.

Unul dintre maeştrii instructori al acestei concepţii despre lume este însăşi istoria filosofiei. Studiul acesteia ne arată că mersul muncii filosofice tinde spre adoptarea unei concepţii ce nu poate fi cucerită în starea de conştienţă obişnuită. În expunerile făcute de personalităţile reprezentative de cugetători, se arată în variate forme cum a fost încercată cercetarea Eului conştient de sine, în toate direcţiile, cu mijloacele conştienţei obişnuite. O analiză teoretică a cauzei pentru care aceste mijloace trebuie să ajungă la nişte puncte de vedere nesatisfăcătoare nu-şi are locul în prezentarea istorică. Cu toate acestea, faptele istorice, ele însele, exprimă clar cum conştienţa obişnuită, care cercetează în toate direcţiile, nu poate ajunge la rezolvarea unor probleme pe care trebuie totuşi să le formuleze. Şi motivul pentru care conştienţei obişnuite ca şi obişnuitei conştienţe ştiinţifice trebuie să-i lipsească mijloacele necesare prelucrării acestor probleme, aceasta trebuia s-o arate, pe de o parte, acest capitol final. Pe de altă parte, trebuia să expună spre ce năzuiesc, fără să-şi dea seama, concepţiile despre lume. – Dacă, dintr-un anumit punct de vedere, acest ultim capitol nu mai aparţine propriu-zis istoriei filosofiei, dintr-un alt punct de vedere va părea a fi totuşi justificat pentru cel căruia rezultatele acestei cărţi îi sunt revelatoare. Şi asta deoarece rezultatele respective au constat în faptul că această concepţie despre lume elaborată pe bazele ştiinţei despre spirit apare ca şi cum ar fi stimulată de curentul filosofic mai nou, ca un răspuns la întrebările puse de acesta. Pentru a conştientiza acest lucru, curentul filosofic amintit va trebui să fie examinat din diferite puncte de vedere caracteristice, izolate. În „Psihologia" lui Franz Brentano se vorbeşte de modul în care acest curent a fost deviat de la tratarea enigmelor mai adânci ale sufletescului. În cartea lui, poate fi citit: „Între timp, oricât de aparentă este necesitatea îngrădirii domeniului cercetării în această direcţie, totuşi poate că nu este mai mult decât aparentă. David Hume, la timpul său, s-a pronunţat cu toată hotărârea împotriva metafizicienilor, care susţineau a fi descoperit o substanţă purtătoare a stărilor psihice în sine. «În ceea ce mă priveşte», spune el, «când pătrund destul de adânc în ceea ce numesc *în mine însumi*, mă izbesc mereu de una sau alta dintre avertismentele mele împotriva căldurii sau frigului, a luminii sau umbrei, a iubirii sau urii, a durerii sau plăcerii. Oricât aş încerca, nicicând nu voi putea pune mâna *pe sinele meu* fără vreo reprezentare, şi nicicând nu pot descoperi ceva în afara reprezentării. Dacă, pentru un timp oarecare, reprezentările mele sunt suspendate – ca în cazul somnului sănătos – în acest timp nu pot simţi nimic *din propriul meu sine*, şi s-ar putea spune în adevăr că atunci eu nici nu exist» (Brentano, Psihologie, pag. 20). Hume recunoaşte numai o cercetare a sufletului care se îndreaptă spre suflet fără o lucrare lăuntrică a sufletului. O astfel de introspecţie nu poate înainta până la esenţialitatea sufletului. Însă Brentano, referindu-se la enunţurile lui Hume, continuă, spunând: „Acelaşi Hume observă totuşi că într-o concepţie ca a sa toate argumentele pentru existenţa nemuririi mai au aceeaşi forţă de convingere ca şi presupunerile contrare, tradiţionale". La acestea trebuie însă adăugat că nu cunoaşterea, ci numai credinţa ar putea să se cramponeze de vorbele lui Hume, dacă ar fi justă părerea lui, cum că în suflet nu s-ar afla nimic altceva decât ceea ce este indicat de el. Căci ce ar putea garanta existenţa în continuare a ceea ce este găsit de Hume drept conţinut al sufletului? Brentano continuă: „Căci chiar dacă cel ce neagă existenţa substanţei sufleteşti nu poate vorbi firească despre o nemurire propriu-zisă a sufletului, este totuşi just că problema nemuririi pierde orice sens prin tăgăduirea unui purtător substanţial al fenomenelor psihice. Acest lucru devine clar de îndată ce ţinem seama că, fără sau cu substanţă sufletească, nu poate fi totuşi negată o anumită persistenţă a vieţii noastre psihice aici, pe Pământ. Dacă cineva neagă existenţa unei substanţe sufleteşti, atunci nu-i mai rămâne decât presupunerea că pentru o dăinuire ca aceasta nu este nevoie de un purtător substanţial. Iar întrebarea în privinţa dăinuirii vieţii noastre psihice şi după nimicirea întrupării noastre fizice va fi, din această cauză, pentru el ca şi pentru alţii, lipsită de sens. Este propriu-zis o pură inconsecvenţă când cugetătorii acestei direcţii de gândire resping problema nemuririi, în baza afirmaţiilor menţionate până şi în acest sens esenţial al ei, în care ar putea fi numită, în orice caz, mai bine nemurire a vieţii decât nemurirea sufletului" (Brentano, Psihologia – pag. 21). Această părere a lui Brentano nu poate fi susţinută dacă se doreşte pătrunderea în concepţia asupra lumii schiţată aici. Căci unde ar trebui să fie aflate motive pentru acceptarea faptului că fenomenele psihice ar persista după dizolvarea trupului, dacă se vrea rămânerea la conştienţa obişnuită? *Această* conştienţă nu poate totuşi dura decât atât timp cât există aparatul său de reflectare, corpul fizic. Ceea ce poate dăinui fără acest aparat de reflectare nu poate fi numit substanţă; trebuie să fie o *altă* conştienţă. Această altă conştienţă poate fi descoperită numai prin lucrarea sufletească interioară care se face liberă de corp. Aceasta ne învaţă să cunoaştem că sufletul poate avea conştienţă şi fără mijlocirea corpului. Prin această lucrare, sufletul găseşte, printr-o *contemplare suprasenzorială*, starea în care se află când îşi depune trupul. Şi sufletul mai află că în timp ce îşi poartă trupul, tocmai acesta este cel ce întunecă cealaltă conştienţă. Prin întruparea în corpul fizic, acesta acţionează aşa de puternic asupra sufletului, încât în viaţa obişnuită nu mai poate dezvolta cealaltă conştienţă. Este ceea ce se dezvăluie când exerciţiile sufleteşti despre care am amintit în acest capitol sunt încununate cu succes. Sufletul trebuie să reprime atunci în mod conştient puterile care, emanate de trup, sting conştienţa lipsită de trup. Această stingere nu mai poate avea loc după dizolvarea trupului. Aşadar cealaltă conştienţă descrisă este cea care se menţine de-a lungul vieţilor succesive ale sufletului şi în cursul vieţii pur spirituale dintre moarte şi naştere. Şi, din acest punct de vedere, nu se vorbeşte despre o substanţă sufletească nebuloasă oarecare, ci se arată, printr-o reprezentare asemănătoare cu ideile ştiinţelor naturii, cum sufletul dăinuie din cauză că într-o anumită viaţă este pregătită, în stare de germen, o viaţă următoare, aşa cum se întâmplă cu germenul vegetal în plantă. În viaţa actuală se află temelia vieţii viitoare. În acest fel se arată adevărul, ceea ce se perpetuează când moartea descompune trupul.

Prin ştiinţa spiritului despre care vorbim aici nu ne aflăm nicăieri în contradicţie cu reprezentările ştiinţelor mai noi ale naturii. Va trebui numai să se recunoască că domeniul vieţii spirituale nu poate fi cunoscut prin modul de reprezentare al ştiinţelor naturii. Dacă se recunoaşte realitatea unei alte conştienţe decât cea obişnuită, vom afla că prin această conştienţă suntem conduşi spre formarea unor reprezentări despre lumea spirituală, care produc un context legic cu totul asemănător celui ce rezultă din cercetările ştiinţelor naturii pentru lumea fizică.

Este important să se ţină departe de ştiinţa spiritului credinţa că cunoştinţele ei ar fi împrumutate de la vreo formă religioasă mai veche. Putem fi foarte uşor ademeniţi să credem aşa ceva, pentru că, bunăoară, concepţia vieţilor pământeşti repetate este un element component al anumitor mărturisiri de credinţă. Însă pentru cercetătorul modern al spiritului nu poate exista un astfel de împrumut de la alte

confesiuni de credinţă. El află că cucerirea unei conştienţe care ajunge în lumea spirituală poate deveni un fapt pentru un suflet care se dăruieşte anumitor lucrări pe care le-am descris. Ca rezultat al acestei conştienţe, el învaţă să recunoască faptul că sufletul îşi are, în modul descris, sălaşul în lumea spirituală. Pentru contemplarea lui, în istoria filosofiei se arată, începând cu aprinderea gândului în timpul vechilor greci, calea dobândirii prin filosofie a convingerii că aflăm adevărata esenţă a sufletului atunci când considerăm trăirile sufleteşti obişnuite drept suprafaţă sub care trebuie să coborâm. Gândul s-a dovedit a fi educatorul sufletului. El a adus sufletul în situaţia de a se afla absolut singur în Eul conştient de sine. Însă prin conducerea sufletului la această izolare, gândul i-a oţelit forţele, astfel că sufletul poate deveni capabil să se adâncească în sine în aşa fel încât, aflându-se în temeliile sale, se află în acelaşi timp şi în adevărul mai profund al lumii. Pentru că din punctul de vedere al concepţiei ştiinţei despre spirit, despre lume, descrisă aici, nu este întreprinsă încercarea de a se ajunge prin simpla reflectare (ipotetizare) dincolo de lumea simţurilor. Se recunoaşte faptul că, pentru conştienţa obişnuită, lumea suprasenzorială trebuie să fie voalată, şi că sufletul, prin propria lui transformare lăuntrică, trebuie să se situeze în lumea suprasenzorială, dacă vrea să dobândească o conştienţă despre aceasta.

Pe această cale se recunoaşte, de asemenea, că originea impulsurilor morale se află în acea lume care priveşte spre sufletul eliberat de trup. Din această lume pătrund în viaţa sufletească impulsurile care nu-şi au originea în natura corporală a omului, ci determină acţiunile acestuia în mod independent.

Dacă ne familiarizăm cu faptul că „Eul" trăieşte împreună cu lumea lui spiritual-sufletească în afara trupului, cu faptul că Eul aduce chiar evenimentele lumii exterioare spre acest trup, atunci vom găsi şi calea spre o înţelegere cu adevărat conformă spiritului, a tainei destinului. În trăirile sale sufleteşti, omul este înlănţuit cu totul de ceea ce trăieşte ca destin. Pentru a înţelege acest lucru, n-avem decât să examinăm conţinutul sufletesc al unui om de treizeci de ani. Conţinutul real al fiinţei sale lăuntrice ar fi total diferit dacă în anii precedenţi ar fi trăit cu totul alte lucruri decât cele trăite de el în realitate. „Eul" său este de neimaginat fără aceste trăiri. Şi chiar dacă ele l-au atins ca lovituri dureroase ale destinului, el a devenit, tocmai datorită lor, ceea ce este de fapt. Ele aparţin puterilor ce acţionează în Eul său, şi nu-l lovesc pe acesta din afară. Aşa cum omul trăieşte pe plan sufletesc-spiritual împreună cu o culoare, iar aceasta îi este adusă ca percepţie numai prin oglindirea efectuată de trup, la fel trăieşte el într-o unitate cu destinul său. Împreună cu culoarea, suntem legaţi sufleteşte, însă o putem percepe numai dacă este reflectată de trup; cu cauzele unei lovituri a sorţii, omul constituie o unitate esenţială încă dintr-o viaţă anterioară, totuşi el o *trăieşte* prin aceea că sufletul său s-a implicat într-o existenţă pământească nouă, în care s-a avântat în mod inconştient în evenimente care corespund acestor cauze. În conştienţa lui obişnuită, el *nu-şi ştie voinţa* legată de această soartă; în conştienţa liberă de trup dobândită, el poate descoperi că nu s-ar putea voi pe el însuşi dacă, împreună cu acea parte a sufletului său ce se află esenţialmente în lumea spiritului, nu ar vrea toate amănuntele destinului său. Nici enigma destinului nu se dezleagă în aşa fel încât să născocim în legătură cu ea ipoteze, ci prin aceea că învăţăm să înţelegem cum să concreştem cu destinul nostru printr-o trăire a sufletului ce emană din conştienţa obişnuită. Atunci recunoaştem şi faptul că în schema structurală germinală care aparţine vieţii pământeşti anterioare se află şi cauzele pentru care avem parte de trăirea cutărui sau cutărui eveniment, potrivit destinului nostru. Aşa cum se înfăţişează conştienţei obişnuite, destinul nu are forma sa adevărată. Destinul nostru se desfăşoară ca o consecinţă a vieţii noastre pământeşti anterioare, a cărei vedere nu este dată conştienţei noastre obişnuite. A recunoaşte că loviturile sorţii constituie legătura noastră cu viaţa anterioară, înseamnă totodată a ne *împăca* cu destinul nostru.

Pentru expunerea mai amplă ca aceasta a unor enigme ale filosofiei, recomand citirea lucrărilor mele despre ştiinţa spiritului. Aici pot fi discutate numai *rezultatele* mai importante ale acestei ştiinţe, fără a mai fi indicate cu de-amănuntul căile care conduc la convingerea că ele sunt juste.

Filosofia călăuzeşte pe căi proprii la cunoaşterea faptului că ea ar trebui să treacă de la contemplarea lumii la *trăirea* lumii pe care o caută. În contemplarea lumii, sufletul trăieşte ceva la care nu se poate opri dacă nu vrea să-şi fie neîncetat lui însuşi o enigmă. De fapt, lucrurile stau cu această contemplare ca şi cu bobul de sământă care se dezvoltă în plantă. După ce s-a maturizat, aceeaşi plantă poate urma două căi. Ea poate fi folosită pentru hrana omului. Cercetând planta cu referire la această utilizare a ei, se iau în considerare alte puncte de vedere decât cele ce rezultă din calea progresivă a bobului introdus în sol, unde el devine germen al unei plante noi. Ceea ce este trăit sufleteşte de către om are, într-un mod asemănător, o dublă cale. El intră, pe de o parte, în serviciul contemplării unei lumi exterioare. Dacă cercetăm trăirea sufletească din acest punct de vedere, atunci vom elabora acele concepţii despre lume care vor întreba mai cu seamă: cum pătrunde cunoaşterea în esenţa lucrurilor? Ce poate realiza contemplarea lucrurilor? O astfel de cercetare poate fi comparată cu stabilirea valorii nutritive a bobului de sământă. Putem însă contempla trăirea sufletească şi în măsura în care aceasta nu este abătută spre exterior, ci acţionează în continuare în suflet, şi îl călăuzeşte pe acesta de la o treaptă a existenţei la alta. Atunci trăirea sufletească este cuprinsă şi înţeleasă în forţa motrice răsădită în ea. Ea este recunoscută ca un om superior sălăşluit în om şi care pregăteşte într-una dintre vieţi, pe cealaltă. Se va ajunge astfel la înţelegerea faptului că această forţă motrice este impulsul fundamental al trăirii sufleteşti, şi că relaţia *cunoaşterii* cu acest impuls fundamental este ca şi cea dintre folosirea bobului de sământă ca aliment, faţă de calea progresivă a acestui bob, care îl transformă în germen al unei plante noi. Dacă nu se ia în considerare acest lucru, trăim în eroarea că în esenţa trăirii sufleteşti poate fi căutată esenţa cunoaşterii. În acest fel am cădea într-o greşeală asemănătoare aceleia care s-ar naşte dacă am cerceta bobul de sământă numai din punct de vedere chimic, privitor la valoarea lui nutritivă, şi am vrea să găsim prin rezultatele acestei cercetări esenţa lăuntrică a bobului de sământă. Ştiinţa spiritului descrisă aici încearcă ocolirea acestei erori, prin dezvăluirea esenţei lăuntrice proprii trăirii sufleteşti, care poate intra pe propria sa cale de evoluţie şi în serviciul cunoaşterii, fără să aibă în această *cunoaştere contemplativă* natura ei primordială.

„Conştienţa sufletului liberă de trup" descrisă aici, nu trebuie confundată cu acele stări sufleteşti care nu sunt cucerite prin lucrarea sufletească proprie, ci rezultă dintr-o viaţă spirituală atenuată în clarvederea ca de vis, în hipnoză, etc. În aceste stări sufleteşti nu avem de-a face cu o adevărată trăire a sufletului într-o conştienţă eliberată de trup, ci cu o legătură dintre trup şi suflet deviată de la viaţa obişnuită. *Adevărata* ştiinţă a spiritului poate fi cucerită numai dacă sufletul găseşte, prin lucrare lăuntrică proprie, trecerea de la conştienţa obişnuită la o alta, cu care se *trăieşte clar* pe sine situându-se în lumea spiritului.

Printr-o astfel de lucrare lăuntrică, sufletul uman poate atinge ţelul spre care aspiră filosofia. Din această cauză, importanţa filosofiei nu este într-adevăr insignifiantă, deoarece ea nu poate ajunge, la ceea ce vrea să obţină, pe căile pe care merg majoritatea celor ce o elaborează. Căci mai importante decât înseşi rezultatele filosofice sunt puterile sufleteşti care pot fi cucerite prin munca filosofică. Iar aceste puteri trebuie să conducă până la urmă totuşi acolo unde filosofiei îi este posibilă recunoaşterea „vieţii sufleteşti eliberate de trup". Acolo va recunoaşte că *enigmele lumii* nu pot să fie *gândite* doar ştiinţific, ci că ele vor să fie *trăite* de sufletul uman, după ce acesta s-a transpus mai întâi într-o stare în care este posibilă o astfel de trăire.

Se impune însă întrebarea: să se renege oare pe sine cunoaşterea obişnuită şi cea deplin ştiinţifică şi să fie valorificată, pentru o concepţie despre lume, cea care îi este oferită de un domeniu aflat în afara celui ce-i este propriu? Însă trăirile conştienţei fiind deosebite de cea obişnuită, sunt lămuritoare şi pentru conştienţa obişnuită, în măsura în care aceasta nu-şi ridică singură obstacole prin aceea că *vrea* să se închidă în domeniul ei propriu. Adevărurile suprasenzoriale pot fi *găsite* de sufletul care se aşază în domeniul suprasenzorial. Dacă aceste adevăruri au fost găsite aici, ele pot fi apoi înţelese pe deplin de conştienţa obişnuită. Căci ele se asociază în mod necesar cunoştinţelor ce

pot fi cucerite pentru lumea senzorială.

Este de netăgăduit că în decursul evoluţiei concepţiei asupra lumii, se ivesc, în repetate rânduri, anumite puncte de vedere care sunt asemănătoare celor asociate, în acest capitol final, cu studiul progresului strădaniilor filosofice. Totuşi în epocile anterioare ele apar ca nişte *căi lăturalnice* ale căutării filosofice. Aceasta a trebuit mai întâi să pătrundă*** tot ceea ce poate fi considerat ca o continuare a aprinderii gândului în cultura greacă, pentru ca, din propriile sale impulsuri, prin simţirea a tot ce poate şi nu poate atinge, să indice calea cuceririi conştienţei suprasensibile. În timpurile străvechi, calea dobândirii unei astfel de conştienţe era lipsită de justificare filosofică; ea nu era cerută de filosofie. Însă filosofia actuală o pretinde prin ceea ce a fost parcurs *fără ea*, ca o continuare a evoluţiei filosofice anterioare. Filosofia actuală a reuşit, *fără ea*, să gândească cercetarea spirituală în direcţii care, urmărite firesc, se termină cu recunoaşterea existenţei conştienţei suprasenzoriale. Acesta este motivul pentru care la începutul prezentului capitol final nu a fost indicat modul în care se exprimă sufletul la adresa suprasenzorialului, când se situează, fără alte condiţii preliminare, pe terenul lui, ci a fost încercată urmărirea în mod *filosofic* a direcţiilor ce rezultă din noile concepţii asupra lumii. Şi s-a făcut aluzie la modul în care urmărirea acestor direcţii, *prin sufletul ce vieţuieşte în ele însele*, conduce la recunoaşterea esenţei suprasensibile a elementului sufletesc.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

INDICAŢII ASUPRA CORECTURILOR

Cu excepţia locurilor din text indicate în cele ce urmează şi a corectării unor greşeli de tipar, în această a noua ediţie a fost păstrat, nemodificat, textul ediţiei a opta. Este vorba, în toate cele trei cazuri, de corecţii conforme cu sensul.

* La pag. 124 : necesitatea de *a cunoaşte* – faţă de, în manuscris, necesitatea de a explica

** La pag. 387 : *fiinţă* sufletească – faţă de, în manuscris, viaţă sufletească

*** La pag. 428 : a pătrunde – faţă de, în manuscris, a străbate prin luptă (durch*d*ringen faţă de durchringen)

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

Prima ediţie a apărut sub titlul *„Concepţii despre lume şi viaţă în secolul XIX"*, vol. I, Berlin 1900; vol. II Berlin 1901; în: *La sfârşitul secolului, privire retrospectivă asupra unui secol de dezvoltare spirituală*, vol. 14 şi 19, Berlin 1900/1901, ediţie separată, vol. I, Berlin 1900; 1901, vol. II, Berlin 1901; reunite într-un singur volum 1900/1901, Berlin, an de apariţie 1903.
Prima ediţie: *Enigmele filozofiei – O expunere schiţată a istoriei acestora* (apărută simultan cu noua ediţie a lucrării „Concepţii despre lume şi viaţă în secolul XIX", completată printr-o istorie a filosofiei occidentale până în prezent), vol. I şi II, Editura Siegfried Cronbach, Berlin 1914.
A doua ediţie: Revizuită şi completată cu o nouă prefaţă, Berlin 1918.
A treia ediţie: Berlin, an de apariţie: ca mai sus.
A patra ediţie: Berlin 1918, adăugită, în Editura Der Kommende Tag AG Stuttgart.
A cincea ediţie: Ca ediţia a patra.
A şasea ediţie: (exemplarele 10-14 mii) Vol. I, completat cu o nouă prefaţă, Editura Der Kommende Tag AG Stuttgart, 1924; restul ediţiei adăugit, Editura Filosofic-Antroposofică Goetheanum, Dornach, Elveţia, 1924.
Vol. II, Dornach 1926
A şaptea ediţie, într-un volum (Ediţie germană în licenţă) (exemplarele 15-18 mii). În această ediţie au fost completate datele biografice şi numele, pe cât posibil actualizate. Stuttgart 1955.
A opta ediţie (exemplarele 19-21 mii). Copiere fotomecanică a celei de-a şaptea ediţii. Revizuită şi comparată cu toate documentele aferente existente. Ca ediţie separată a apărut indicarea citatelor cuprinse în operă. Ediţia completă, Dornach 1969.
A noua ediţie (exemplarele 22-24 mii). Copiere fotomecanică a celei de-a opta ediţii. Indicarea citatelor este cuprinsă în volum. Ediţie completă, Dornach 1985.

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

LĂMURIRI CU PRIVIRE LA CITATELE DIN VOLUMELE I ŞI II

Partea 1: Filosofi greci

(Întocmit după Karl Martin Dietz)

Observaţie: Toţi filosofii greci timpurii („presocratici"), de la care nu ne-au rămas texte complete, sunt citaţi după colecţia lui Hermann Diels, încă dătătoare de ton („Fragmentele presocraticilor", 1903. S-a folosit ediţia a douăsprezecea din 1966, scrisă de Walter Krang în 2 volume şi un volum-registru). Subdivizarea rapoartelor folosită aici în: „Mărturii" (A) şi „Fragmente" (B) s-a dovedit incomodă, întrucât este greu de deosebit între acestea. Nici „fragmentele" nu pot fi acceptate ca citate textual, întrucât autorii care citează – în general autori antici târzii –, îngreuiază accesul la textul filosofilor presocratici prin propriul lor mod de gândire şi exprimare. Indicaţiile precise ale surselor şi ale contextelor indispensabile pentru înţelegerea „citatelor" sunt menţionate de fiecare dată la Diels şi din această cauză vor fi omise aici, din lipsă de spaţiu.

ANAXAGORA din Klazomenai (aprox. 500–428 î.Ch.) (Diels, vol II, pag. 5-44)

47	Nus	Anaxagora B 11-14 (Diels)
47 şi 74	homoiomeri	Anaxagora A 1(8), 15, 41, 43-46, 51, 104; B1, 3, 5 (Diels)

ANAXIMANDRU din Milet (prima jumătate a sec. 6 î. Ch.) (Diels, vol. I, pag. 81-90)

43	fiinţă primordială nedefinită	comp. Anaximandru B 1-3 („Apeiron") ş.a. comp şi A14 (Diels)
43	oameni aflaţi în ipostaza de peşti	Anaximandru A 11 (6), 30 (Diels)

ANAXIMENE din Milet (sec. 6 î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 90-96)

42	„Aşa cum sufletul nostru...	Anaximene B 2 (Diels)

ARCHYTAS din Tarent (sec. 4 î.Ch.) (Diels vol. I, 421-439)

39	obiectele drept numere	Archytas B 1 şi 4 (Diels)
39	în sunetele muzicii raporturi numerice	Archytas B 1 şi 2 (Diels)

ARISTOTEL din Stageira (384-322 î.Ch.)

55	Hyle	comp. Aristotel, Fizica A 187a18 ş.u.
56	cinci mădulare sufleteşti	de ex. Aristotel „Despre suflet", cartea II, 413a1 ş.u., mai ales 414a
57	Sufletul spiritual al omului	de ex. Aristotel „Despre suflet", III, 429a10 ş.u.
57	să trăiască mai departe şi după încetarea vieţii	comp. Aristotel „Despre suflet", III, 429a24, 429a26, 429a29. De asemenea: F. Brentano, Psihologia lui Aristotel 1867 (1967), 117-128.
75	gândul „primului motor"	Aristotel, Metafizica 12, 1071b ş.u.

CHRISIPOS vezi „STOICII"

DEMOKRIT din Abdera (mijlocul sec. 5 î.Ch.) (Diels, vol. II, pag. 81-230)

47	Demokrit împotriva lui Anaxagora	comp. Demokrit B 5 (Diels)
47	atomi	Demokrit A 1, 37, 38, 43, 49, 50, 51, 56, 57, 59, 60, 60a, 61, 62, 80. 93a, 120, 124, 132, 165, ş.a. B 7, 9, 117, 125, 168 (Diels)
47	mişcare	Demokrit A 1, 38, 40, 43, 47, 50, 62, 80, 101-104a (Diels)
47	Ananke	Demokrit A 83 (Diels)

EMPEDOKLES din Akragas (sec. 5 î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 276-375)

46	ura şi iubirea	Empedokles B 16-22, 26, 27a, 31, 35, 36, 38, 59, 109, 115 (Diels)
46	elementele naturii	Empedokles B 7-9, 15, 17, 23, 35, 37, 107, 109 (Diels)
46	simţurile	Empedokles B 2, 3, 17, 71 (Diels)
46	„Rămâneţi cu bine...	Empedokles B 112 (Diels)

EPIKUR din Samos (341-270 î.Ch.) (Aici, citatele după conspectul lui P. von der Mühll, Leipzig 1922)

58	doar viaţa sufletească dintre naştere şi moarte	Epikur, aforismul 3
58	durere	Epikur, Principii 11 ş.a.
59	evitarea durerii	Epikur, Principii 3, 21 Aforismul 8 ş.a.

HERAKLIT din Efes (aprox. 500 î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 139-190)

42	neghiobiei contemporanilor săi	Heraklit A 1 (Diels)
42	„Ar fi bine...	Heraklit B 121 (Diels)
42	neghiobii	Heraklit B 34 (Diels)
42	focul	Heraklit A 5 (Diels)
42	„Totul curge”	Heraklit A 1 (8) (Diels)
42	„Nimeni nu poate intra de două ori în acelaşi râu...	Heraklit B 91, comp. B 49a, B 12 (Diels)
43	„Marea este apa cea mai pură...	Heraklit B61 (Diels)
43	„Viaţa şi moartea... sunt una şi aceeaşi esenţă”	Heraklit B 88 (Diels)
43	„Binele şi răul, una sunt”	Heraklit B 58 (Diels)
43	„Drumul drept...	Heraklit B 59 (Diels)

KLEANTES vezi „STOICII”

KRATYLOS (aprox. 450-380 î.Ch.) (Diels vol. II, pag. 69-70)

42	„Nici măcar o singură dată...	Kratylos 4 (Diels)

PARMENIDES din Elea (aprox. 500 î.Ch.) (Diels, vol. I, pag. 217-246)

44	vede în natura exterioară... ceva neadevărat	de ex. Parmenides B 8 (Diels)
44	el vede în unitate... realitatea	de ex. Parmenides B 3 şi B 8 (Diels)

PHEREKYDES din Syros (jumătatea sec. 6 î.Ch.) (Diels, vol. I, pag. 43-51)
Alte informaţii privitor la Pherekydes, vezi: Pythagora I 38

29	stejar înaripat	Pherekydes B 2, comp. A 11 (Diels)
29	Cronos, Zeus şi Chthon	Pherekydes B 1 (Diels) comp. A 8 şi 9
29	Heptamychos	Pherekydes A2 (Diels). După altă tradiţie (A 8), cartea se numea Pentemichos (spaţiu cvintuplu) sau Pentekosmos (lume cvintuplă).
30	omul ca fiinţă dotată cu suflet	Pherekydes A 5 (Diels)
34	Binele (Ariston)	Pherekydes A7 (Diels). În Aristotel găsim textual: După Pherekydes şi alţii „Ceea ce generează pentru prima oară este cel mai bun”.
36	Ophioneus	Pherekydes A 11 şi B 4 (Diels)

PHILOLAOS din Krotona (sec. 5 î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 398-419)

39	obiectele drept numere	Philolaos B 4, 6, 8, 11 şi 20 (Diels)
39	în sunetele muzicii raporturi numerice	Philolaos B 6 şi 11 (Diels)
40	gândul	Philolaos B 4 (Diels)

PLATON (427-347 î.Ch.)

Indicarea poziţiilor este dată după numerotarea Stefanus. Alte indicaţii se găsesc la „Socrate” şi „Protagoras”.

45	să înveţe de la Zenon arta gândirii	vezi Platon, „Parmenides” 135de
53	ideea	referitor la învăţătura lui Platon despre idei, vezi mai ales dialogurile „Phaidon”, „Politeia”, „Parmenides” şi „scrisoarea a 7-a”.
53	hyle	textual = „lemn”. După cercetări mai recente, acest cuvânt nu înseamnă încă la Platon „materie”, ci cel mult „material”. Abia Aristotel l-a folosit cu sensul de „materie”. Platon introduce conceptul de materie în „Timaios” (48e ş.u.), fără să aibă încă la îndemână un cuvânt; el îl numeşte „ceea ce preia orice devenire”, „din care devine ceva”, „ceea ce există spaţial” ş.a.
53	trei componente ale sufletului omenesc (logistikon, thymoeides, epithymetikon)	Platon „Politeia”, 439 ş.u
54	sufletul este nemuritor	Platon, „Phaidon” (tema dialogului)
54	patru virtuţi cardinale	Platon „Politeia” 427d-434c
256	sufletul universal	Platon „Timaios” 34b ş.u.

PLOTIN (aprox. 205-270 d.Ch)

60	iluminare	comp. Plotin V 3, 8
61	Această regiune de dincolo de gânduri este tot ce există mai desăvârşit	comp. Plotin V 6, 2, 15; III 8, 11, 42; VI 7, 38, 22

PROTAGORAS din Abdera (sec. 5 î.Ch) (Diels vol. II, pag. 253-271)

48	„Omul este măsura tuturor lucrurilor”	Protagoras B 1 (Diels) şi comp. cu Platon, „Theaetet” 151d-187b
48	„De ce l-ar preocupa pe om...	comp. Platon „Theaetet”, 166a-167d

PYRRHON (360-270 î.Ch.)

59	păreri omeneşti	comp. Sextus Empiricus, Principiile pyrrhoniene I 12

PYTHAGORA din Samos (a doua jumătate a sec. 6 î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 96-105.

Fără împărţire în A şi B, căci nu există scrieri transmise)

37	„Secretul”	comp. Pythagora 7 şi 13 (Diels)
38	„migrarea sufletelor”	comp. Pythagora 1 şi 8a (Diels)
38	Pythagora despre încarnările sale anterioare	comp. Pythagora 8 (Diels)
38	Pherekydes, ... ca dascăl al lui Pythagora	comp. Pherekydes A 1 şi A 4 (Diels)
38	îndepărtatele sale călătorii... şi întâlniri cu înţelepţii	comp. Pythagora 3 şi 4 (Diels)
39	obiectele drept numere	vezi Philolaos şi Architas
39	în sunetele muzicii raporturi numerice	vezi Philolaos şi Architas
39	gândul	comp. Philolaos B 4 (Diels): „...tot ce poate fi cunoscut are număr. Căci nu poţi cuprinde sau cunoaşte ceva cu gândul, fără acestea”.

SOCRATE (aprox. 469-399 î.Ch.) vezi şi „Xenophon”

48	Socrate... discipol al lui Prodikos	Platon, „Protagoras” 341a, comp. „Menon” 96d
51	„daimonul”	= în limba greacă: „Daimonion” comp. Platon „Apărarea lui Socrate”, 31cd şi „Phaidros” 242bc. Daimonion îi spune lui Socrate numai ce nu trebuie să facă. Îl opreşte, atunci când este în curs de a acţiona greşit. Această trăsătură inhibitoare a Daimonion-ului socratic a fost observată încă în antichitatea târzie (comp. Plutarh, „Despre Daimonionul lui Socrate”).
52	„Virtutea poate fi însuşită prin învăţare”	comp. Platon, „Laches” 199d (virtutea este cunoaştere)
52	Metoda de predare a lui Socrate	(„Maieutica” = „Arta moşirii”), comp. Platon, „Theaetet” 148d-151d şi 210b-d)

STOICII (Zenon, Kleanthes, Chrysippos ş.a.) (Nu au fost păstrate de la stoicii mai vechi decât fragmente reunite în colecţia întocmită de Johannes von Arnim „Stoicorum Veterum Fragmenta”, patru volume, Leipzig 1903. În afară de aceasta se mai găsesc indicaţii în opera fundamentală a lui Max Pohlenz: „Stoa – istoria unei mişcări spirituale”, două volume, Göttingen, 1948 şi 1949).

58	pofte, pasiuni şi necesităţi	vezi Pohlenz, vol. I, pag. 141 ş.u. şi vol. II, pag. 77
58	fiinţa lui firească	comp. mai cu seamă cu stoicul roman Seneca, Scrisori către Lucilius 76, 8-10.
58	renunţarea benevolă la necesităţi	vezi Pohlenz vol. II, pag. 82-83, şi vol. I, pag. 150 ş.u.
58	Întruchiparea ideală a omului este „înţeleptul”	vezi Stoicorum Veterum fragmenta vol. I, Fragm. 216-229, vol. III, Fragm. 544-684.

THALES din Milet (aprox. 600 î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 67-81)

40	„Totul provine din apă”	Thales A 12 şi B 3 (Diels) ş.a.

XENOPHAN din Kolophon (aprox. 570-460 î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 113-139)

44	respingerea divinităţilor poporului	Xenophan B 11, 12, 14 şi 15 (Diels)
44	Divinitatea este Unitate	Xenophan B23-26 (Diels)

XENOPHON (aprox. 430-355 î.Ch.)

50	„Amintiri despre Socrate”	= „Memorabilia”
52	„Crezi acum că există...	Xenophon, , IV2, 20

ZENON din Elea (sec. V î.Ch.) (Diels vol. I, pag. 247-258)

44	contradicţii	= „Aporii”; Zenon A 24-28 (Diels)
44		Zenon A 26, comp. A 1 (Diels)

ZENON din Kition vezi: „STOICII”

Partea a doua: Autori ulteriori grecilor

(Autorul alcătuirii acestei părţi: Brigitte Ericsson-Skopnik)

Citatele au fost confruntate cu textele originale, constatându-se unele devieri. Acestea ar putea fi atribuite prelucrării diferitelor ediţii, ca şi transcrierii printr-o a treia mână. Am făcut modificări în text numai acolo unde era vorba de erori evidente. În cazul unor devieri mai mari, am adăugat în lămurirea citatelor şi textul original. Unele citate nu au putut fi găsite până acum (=?).

În fiecare caz, citatele care aparţin aceleiaşi lucrări au fost înşirate unul după altul. Din această cauză, la unii autori numerele paginilor nu sunt menţionate în ordinea cărţii.

ASMUS Paul

327	*Eul şi obiectul în sine* (1873)

BAER Karl Ernst von

277		*Studii din domeniul ştiinţei naturii* (1876)
277	Embrionii mamiferelor...	*Despre istoria evoluţiei animalelor* (1828) Königsberg 1828 Partea întâi, Scholion V, §4, pag. 221

BALFOUR Arthur James

324		*O apărare a îndoielii filosofice: un eseu asupra fundamentării convingerii* (1879)

BAUER Bruno

215	...Eul care îngurgitează totul...	(?)
216	Pe de o parte, critica...	*Critica istoriei evanghelice a sinopticilor şi a lui Ioan,* 3 volume, Leipzig 1841, vol. I, Introducere, pag. XXI

BERGSON Henri

385	Se înţelege că prin gândirea noastră...	*Introducere în metafizică* (1903) Jena germană, 1909, pag. 42
386	Filosofarea constă din...	pag. 43
386	Cunoaşterea simbolică... este relativă	pag. 46
386		*Materie şi memorie* (1896) Jena germană, 1908
387	Totul se petrece...	*Evoluţia creatoare* (1907) Jena germană, 1912, secţiunea III, pag. 270

BÖHME Jakob

73	Printr-o astfel de contemplare sunt descoperite...	*Aurora* sau *Zorile la răsărit* (1612) Amsterdam, 1682, cap. I, vers. 1, pag. 1
157	Când priveşti adâncimea...	cap. 23, vers. 9, pag. 300
157	...eşti creat din acest Dumnezeu...	cap. 23, vers. 4, pag. 299

BOUTROUX Emile

384	Ştiinţa ne arată...	*Despre noţiunea legii naturale în ştiinţa şi filosofia prezentului.* Prelegeri ţinute la Sorbona 1892-93. Tradus de J. Benrubi, Jena 1907, consideraţii finale pag. 130
384	mişcarea în sine...	ibid. pag. 131
385	ştiinţa modernă...	ibid. pag. 131

BRENTANO Franz

241	În primele decenii...	*Despre motivele descurajării în domeniul filosofiei.* Prelegere ţinută cu prilejul preluării funcţiei de profesor de filozofie la Universitatea din Viena la 22 aprilie 1874. Viena 1874, pag. 4 ş.u.
358	cu privire la speranţele unui Platon şi Aristotel...	*Psihologia din punct de vedere empiric.* Leipzig 1874, vol. I, cap. 1 §2, pag. 20
367	...în legătură cu supravieţuirea...	ibid.
422	Între timp, oricât de aparentă...	ibid.
423	că toate argumentele...	ibid. pag. 21
423	Căci chiar şi dacă cel ce neagă existenţa...	ibid. pag. 21

BÜCHNER Ludwig

249	În primul rând, materialismul...	*Şase prelegeri asupra teoriei lui Darwin a transformării speciilor şi a primei apariţii a lumii organismelor* (1866-1867) Leipzig 1868, prelegerea a şasea, pag. 387
274	Trebuie oare să aplicăm teoria transformării...	prelegerea a treia, pag. 171
251	Cuvintele suflet, spirit, gând...	*Forţă şi materie sau trăsăturile fundamentale ale ordinii naturale a lumii.* Ediţie populară reprelucrată, Leipzig 1894, Gândul, pag. 187

251	Aşa cum maşina...	ibid., dar a treia ediţie adăugită, Frankfurt a.M. 1856, Gândul, pag. 159 ş.u.

CABANIS Pierre Jean Georges

335		*Relaţia dintre suflet şi trup* (1802) două volume

CARNERI Barthlomäus von

289	Nu există spirit fără materie, dar nici materie fără spirit	*Senzaţie şi conştienţă.*
289	Convingerea că...	*Gândire monistă.* Bonn 1893 IV Senzaţie, pag. 15 şi 13
369		*Morală şi darwinism. Trei cărţi de etică* (1871). Ediţia a II-a, Viena şi Leipzig 1903
369	Digestia la om... Viaţa este un proces chimic...	II. Conştienţa de sine, pag. 68
370	În timp ce filosofia morală...	Introducere, pag. 1
369		*Fundamentarea eticii*. Viena, 1881
370	Înţelegem că substanţa este materie...	Partea I, cap. 1: Viaţa, pag. 30
370	Conştienţa de sine trezită...	Partea I, cap. 3: Omul, pag. 141
370	Dezvoltarea mai departe...	ibid., pag. 143
370	Pentru animal, acest impuls este...	ibid., pag. 147
371	Chiar şi martirul...	ibid., pag. 146
369		*Omul ca scop în sine* (1877)
369		*Omul modern. Experimente asupra conducerii vieţii* (1890) ed. a 5-a, Bonn, 1981
371	„Binele" este pentru Carneri „identic cu...	Moralitate, pag. 88

COHEN Hermann

399	Trebuie să se rămână la relaţia...	*Sistemul filosofiei* Partea I: Logica cunoaşterii pure, Berlin 1902 Introducere şi structurare (3), pag. 14
399	numai gândul însuşi poate produce...	Clasa 1: Judecarea legilor gândirii (1), pag. 67
399	Existenţa este sinonimă cu existenţa gândului...	Introducere şi structurare (3), pag. 14

COMTE Auguste

334		*Curs de filozofie pozitivă* (1830-42), şase volume

CZOLBE Heinrich

255	Pentru excluderea supranaturalului...	*Limitele şi originea cunoaşterii umane în opoziţie cu Kant şi Hegel.* Jena şi Leipzig 1865, cap. 1 §4, pag. 50
255	...străduinţa pentru acceptarea fericirii...	ibid., pag. 47 ş.u.
255		*O nouă expunere a sensualismului* (1885)
256		*Naşterea conştienţei de sine. Un răspuns adresat d-lui profesor Lotze*. Leipzig, 1856
256	Să nu fie oare părerea mea...	pag. 9 textual: „Oare concepţia mea nu ar trebui să fie o realizare a sufletului lumii apărată deja de Platon în Timaios-ul său şi a concepţiei sale despre constelaţii ca fiinţe cereşti nemuritoare? Oare nu s-ar afla aici punctul de unire a idealismului lui Leibnitz cu realismul?"

DANTE Alighieri

68	...maestrul celor care ştiu...	Divina comedie. Infernul, cântul 4, vers 131

DARWIN Charles

267		*Formarea speciilor prin selecţia naturală sau conservarea raselor preferate în lupta pentru existenţă* (1859)

		Traducere din engleză de David Haek. Biblioteca universitară Leipzig o.J.
270	Din lupta naturii...	cap. 15, pag. 659
270	Scriitori proeminenţi...	ibid., pag. 658
274	...în viitor...	ibid., pag. 657
308	Într-unul dintre eseurile sale...	O schiţă istorică, pag. 20
268	Când, în timpul navigării...	*Variaţia animalelor şi plantelor în starea domesticirii.* Două volume (1867) Tradusă din engleză de Victor Carus. Stuttgart 1878, Operele complete ale lui Darwin, vol. 3, introducere, pag. 10. (Acest citat se află la baza traducerii lui Carus, cu unele modificări)

DILTHEY Wilhelm

389		*Introducere în ştiinţele spiritului* (1883)
389		*Contribuţii la soluţionarea problemei originii credinţei noastre în realitatea lumii exterioare şi a îndreptăţirii ei* (1890) Scrierile reunite ale lui Dilthey, vol. 5, Stuttgart 1957
390	...un copil îşi măsoară puterea...	Presiunea lumii exterioare, pag. 105

DU BOIS-REYMOND Emil

298	...descompunerea proceselor naturii...	*Despre limitele cunoaşterii naturale.* Prelegerile la a doua şedinţă oficială a celei de-a 45-a Adunări a cercetătorilor germani şi a medicilor de la Leipzig la 14 august 1872. Leipzig 1872, pag. 2
298	...mută şi întunecată în sine...	pag. 7
299	La o examinare superficială...	pag. 25 ş.u.
300	S-ar putea încerca...	pag. 6
301	După cum astronomul...	pag. 4
302		Menţionarea titlului
300	...eventual aceeaşi valoare...	*Darwin versus Galiani* Discurs la şedinţa oficială a Academiei regale prusiene de ştiinţe la sărbătorirea zilei lui Leibnitz la 6 iulie 1876. Berlin 1876, pag. 15

DÜHRING Eugen

340		*Dialectică naturală* (1865)
340		*Curs de filozofie ca o concepţie despre lume şi o modelare a vieţii strict ştiinţifice.* Leipzig 1875
340	...se află în stadiul...	Secţiunea I, cap. 3, pag. 44
341	...înlătură fanteziile artificiale şi contrare naturii...	ibid., cap. 2, pag. 13
341	Întregul lucrurilor...	ibid., cap. 2, pag. 11
342	Sistemul ideal al gândurilor...	(nu apare textul) vezi cap 2, pag. 39
342	Fantezia...	ibid., cap. 3, pag. 50
343	Caracterul de încredere...	ibid., cap. 3, pag. 51
344	Cauzalitatea mecanică...	secţiunea III, cap. 1, pag. 147
340		*Figurile proeminente ale literaturii moderne*. Două volume, Leipzig 1893
344	O astfel de reprezentare...	*Înlocuirea tuturor religiilor prin ceva mai adevărat şi eliminarea asiatismului.* Ed. a III-a revizuită, Leipzig 1906, cap. 6, pag. 145
345	Pământul, cu tot ce produce...	ibid., cap. 6, pag. 160

ECHTERMEYER Ernst Theodor

200		*Anuarul din Halle*, din 1841 *Anuarul german*

ERDMANN Johann Eduard

174	Preponderenţa categorică...	*Compendiul istoriei filosofiei*. Berlin 1866 vol. 2: Filosofia germană după moartea lui Hegel §331 Introducere, pag. 619

EUCKEN Rudolf

393		*Lupta pentru conţinutul spiritual al vieţii* (1896) *Conţinutul de adevăr al religiei* (1901) *Trăsături fundamentale ale unei noi concepţii de viaţă* (1907) *Curente spirituale ale prezentului* (1878) Istoria şi critica noţiunilor de bază ale prezentului. *Concepţiile de viaţă ale marilor gânditori* (1890) *Cunoaştere şi viaţă* (1912)

FECHNER Gustav Theodor

262		*Zend-Avesta sau despre lucrurile Cerului şi ale lumii de dincolo.* 3 volume, Leipzig 1851
347		*Elemente ale psihofizicii.* 2 părţi, Leipzig 1860
347		*Introducere în estetică.* 2 părţi, Leipzig 1876
348	Omul nu trăieşte pe Pământ numai o dată...	*Cărticica despre viaţa de după moarte* (1836) Ed. a IV-a, Hamburg şi Leipzig 1900, cap. 1, pag. 1
351	Ce vede specialistul în anatomie...	cap. 9, pag. 65
352	...marea artă...	cap. 9, pag. 69 ş.u.

FEUERBACH Ludwig

202		*Teze preliminarii la reforma filosofiei* (1842)
202		*Principii de bază ale filosofiei viitorului* (1843) În Opere complete vol. 2, Leipzig 1846
205	Realul, în realitatea sa...	§32, pag. 321
205	...ceea ce este nemijlocit sigur sieşi...	§38, pag. 326
205	Filosofia mai nouă...	§54, pag. 343
206	Când psihologul spune...	Explicaţii: *Împotriva dualismului trup şi suflet, carne şi spirit*, pag. 352
202		*Teogonie, după sursele antichităţii clasice, ebraice şi creştine* (1857)
202		*Esenţa creştinismului* (1841) Ed. a doua adăugită, Leipzig 1843
204	Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om...	cap. 24, pag. 343
205	...mărturisirea şi recunoaşterea deschisă...	cap. 28, pag. 401
217	Dacă esenţa omului...	cap. 28, pag. 402, 403 şi 407
202		*Esenţa religiei* (1845) Treizeci de prelegeri, vol. 27, Leipzig 1923
208	Îmi doresc doar atât...	Prelegerea a 30-a, pag. 341
205	A face din filozofie problema omenirii...	*Fragmente din caracterizarea Curriculumului vitae filosofic al meu* (1843-44) în vol. 2 al Operelor complete, Leipzig 1846, pag. 413
212	Dumnezeu a fost primul meu gând...	pag. 410
208	Dreptul meu este...	*Divinitate, libertate şi nemurire din punctul de vedere al antropologiei* (1866) în volumul 10 al Operelor complete, Leipzig 1866, al patrulea Principiu al eticii, pag. 66. textual: Dreptul meu este impulsul meu spre fericire recunoscut drept legitim, datoria mea este impulsul de fericire al celuilalt, care mă determină să-l recunosc.
210	Mai cu seamă, nu mă voi împăca niciodată...	*Scrisoare către soţia sa, Heidelberg, 12 februarie 1849* în: Dezvoltarea caracterului filosofic, schimbul său de scrisori şi moştenirea sa, prezentate de Karl Grün, Leipzig şi Heidelberg 1874, vol. 1, pag. 383
211	În lipsa unei perspective...	*Scrisoare către Friedrich Kapp, Bruckberg, 3 martie 1850*, vol. 2, pag. 7

248	A-l aşeza pe Dumnezeu anterior naturii...	*Aforisme postume* (Privitor la filosofia teoretică) vol. 2, pag. 306
257	Hegel se situează...	*Scrieri despre etică şi aforisme postume* vol. 10 din Opere complete, editată de W. Bolin şi Friedr. Jodl, Stuttgart 1911 Aforisme (3. Istoria filosofiei), pag. 318
210	Revoluţia din Martie...	v. Adolph Kohut, „Ludwig Feuerbach. Viaţa şi lucrările sale, Leipzig 1909, pag. 313

FICHTE Johann Gottlieb

22 şi 193	Omul îşi alege filosofia...	*Prima şi cea de a doua introducere în teoria ştiinţei şi încercarea unei noi prezentări a teoriei ştiinţei* (1797). Selecţie în şase volume editate de Fritz Medicus. Ed. F. Meiner, Leipzig, o. J. vol. 3, Introducerea 1 (5), pag. 18
124	Însă cred că ştiu...	Introducerea a 2-a (6), pag. 62
124	Critica raţiunii pure...	ibid., pag. 70
133	Omul trebuie să se fi născut filosof...	Introducerea 1 (5), pag. 18 ş.u.
99	...trăiesc într-o lume nouă...	*Viaţa şi corespondenţa sa literară.* Două volume, editate de Immanuel Hermann. Fichte. ediţia a 2-a, Leipzig 1862, vol. 1, cartea 1, cap. 4, pag. 109 ş.u. (către Weisshuhn)
124	La Kant, adevărul era numai amintit...	vol. 2; IX Scrisori către Niethammer, nr. 2, Zürich, 6 oct. 1793, pag. 431
126	Iubirea ştiinţei...	vol. 1; cartea 2, cap. 2, pag. 224
128	Dumneavoastră spuneţi... că filosoful...	vol. 2; III scrisori către şi de la Reinhold. Nr. 31, Berlin, 18 iulie 1800, pag. 291 ş.u.
99	Vă consider şi v-am considerat dintotdeauna...	*Şapte scrisori ale lui Fichte către Goethe – 2 scrisori ale lui Fichte către Schiller*, cu explicaţiile lui Rudolf Steiner. *Anuarul Goethe*, vol. 15, Frankfurt 1894, prima scrisoare, Jena, 21 iunie 1894, pag. 30
99		*Temelia întregii teorii a ştiinţei* (1794)
124	...nici un intelect omenesc...	*Privitor la noţiunea teoriei ştiinţei sau a aşa-numitei filosofi*i (1794). Selecţie în 6 volume, publicată de Fritz Medicus. Ed. F. Meiner, Leipzig 1911. Vol. 1, Cuvânt introductiv la prima ediţie, pag. 158
126	...însăşi ideea trebuie să vorbească...	*Privitor la esenţa învăţatului şi apariţia sa în domeniul libertăţii* (1805) Zece prelegeri, Biblioteca Universităţii. 10 prelegeri, pag. 168
127	Însă opera în sine a scriitorului...	ibid., pag. 169
127	Expunere clară ca lumina Soarelui	*Raport limpede ca lumina zilei adresat publicului larg asupra filosofiei mai noi. O încercare de a obliga cititorii să înţeleagă* (1801) Librăria şcolii reale, Berlin 1801
132	Nimic nu are valoare şi importanţă necondiţionată...	Introducere (4), pag. 13
127	...sunt un sacerdot al adevărului...	*Unele prelegeri despre determinarea învăţatului* (1794), Bibl. Univ. Leipzig o.J. Prelegerea a 4-a, pag. 48
127	În timp ce în cercul...	Raport preliminar, pag. 6
128		Menţionarea titlului
128	Întreaga cultură...	*Contribuţii la rectificarea judecăţilor publicului privind revoluţia franceză* (1793)
		Operele complete ale lui Fichte, publicat de J.H. Fichte, Berlin 1845 vol. 6, cartea 1, cap. 1, pag 86 textual: Cultura înseamnă exercitarea tuturor forţelor în scopul independenţei depline faţă de orice lucru care nu este sinea noastră pură, noi înşine.
133		Menţionarea titlului
131	Nu există niciunde ceva permanent...	*Determinarea omului* (1800). Selecţie în 6 volume publicată de Fritz Medicus, Ed. F. Meiner Leipzig o.J., vol. 3, cartea 2: Ştiinţă, pag. 81
131	Voinţa mea...	cartea a 3-a: Credinţă, pag. 133
131	...acea voinţă sublimă...	ibid., pag. 134
132	Îmi acopăr obrazul...	ibid., pag. 140
288		Menţionarea titlului
131		*Revendicarea libertăţii de gândire de către principii Europei, pe care până acum au reprimat-o. Heliopolis în ultimul an al vechii întunecimi.* 1793
133		*Trăsăturile fundamentale ale perioadei actuale, prezentate în prelegeri ţinute la Berlin în anul* 1804-1805.
133		*Îndrumare pentru o viaţă fericită sau şi învăţătura religioasă, în prelegeri ţinute la Berlin în anul 1806*.

		Cuvântări adresate naţiunii germane 1808
133	Eu însumi şi scopul meu necesar...	*Motivarea credinţei noastre într-o conducere divină a Universului* (1798) Jurnalul filosofic, vol. VIII. În: *Scrierile filosofice privind disputa ateistă*, publicat de Fritz Medicus, Ed. F. Meiner, Leipzig, pag. 7
151	...unei unelte senzoriale lăuntrice...	*Prelegeri introductive la teoria ştiinţei*, Berlin 1813 Publicate de J.H. Fichte, Bonn 1834, pag. 4

FICHTE Immanuel Hermann

197		*Teze pentru pregătirea teologică* (1826) *Contribuţii la caracterizarea filosofiei mai noi* (1829) *Revistă de filozofie şi teologie speculativă* (1837 şi în continuare)
198	Gândul suprem, care dezleagă într-adevăr problema Universului...	*Principiile de bază ale sistemului filosofiei* (1833 şi în continuare) Secţiunea a 3-a: *Teologia speculativă sau învăţătura religioasă generală*. Heidelberg 1846 partea 1, §62 (2), pag. 180
198	Crearea şi menţinerea lumii...	partea a 2-a: Ontologia, Heidelberg 1836, §302, pag. 524

FORBERG Friederich

126	...Expunerile lui în public sunt ca vâjâitul unei furtuni...	Scrisoarea din 7 decembrie 1794, în: *Fragmente din hârtiile mele*. Jena 1796 citat în: *Viaţa şi corespondenţa literară ale lui J.G. Fichte* vol. 1, ed. a 2-a, Leipzig 1862, pag. 221

GEGENBAUR Karl

382		*Trăsături de bază ale anatomiei comparate* (1859) Ediţia a 2-a, 1870

GOETHE Johann Wolfgang von

	Scrierile de ştiinţele naturii, publicate de Dr. Rudolf Steiner, 4 volume (= Kürschners Deutsche National-Literatur. vol. 114-117), 1883-1897	
	Din primul volum (Nat. Lit., vol. 114):	
117	...filosofia kantiană...	*Urmare/Eveniment fericit*, pag. 110
119 şi 146	Înlăuntrul naturii...	*Urmare/Chemare prietenească*, pag. 117 ş.u.
120	Ceea ce dânsul (Linné) încerca...	*Istoria studiului meu botanic*, pag. 68
121	...a putea afirma fără teamă...	*Conferinţe privind primele trei capitole ale schiţei unei introduceri generale în anatomia comparată, plecând de la osteologie* (1796). Secţiunea a II-a, pag. 332
121	...dacă ne-am înălţa din punct de vedere moral...	*Urmare/Putere de judecată intensivă*, pag. 116
180	Contemplaţi, în devenire...	*Elegie, pentru Christiane Vulpius* (1798), pag. 97
203	...rece, aproape neprietenoasă...	*Privitor la morfologie/Răspuns la conţinut*, pag. 12
260	...în introducerea la „Metamorfoza plantelor" el afirmă...	*Privitor la morfologie/Răspuns la conţinut*, pag. 15 textual: Timpul de atunci era totuşi mai întunecat decât ne putem imagina acum. Se afirma, de exemplu, că ar depinde numai de om să poată umbla pe patru membre, şi că urşii ar putea deveni oameni dacă s-ar menţine suficient de multă vreme în postura verticală.
322	Oricât ar răsări, înflori şi rodi planta...	*Metamorfoza plantelor* (115), pag. 57
	Din volumul al doilea (Nat. Lit., vol. 115):	
31	Ea (natura) m-a încurcat până peste cap...	*Natura* (în aforisme), pag. 9
116	Natura! suntem împrejmuiţi şi îmbrăţişaţi de ea...	pag. 5
116 şi 320	Critica raţiunii pure a lui Kant...	*Influenţa filosofiei mai noi*, pag. 27
116	Ceea ce-mi plăcea,	pag. 28

	era intrarea...	
117	De îndată ce începea discutarea...	pag. 27
117	El propovăduia Evanghelia libertăţii... Ei mă auzeau bine...	pag. 29
122	... o epocă extrem de fericită a vieţii... ... Marile idei fundamentale...	pag. 28
122	Stimulat... pasional	pag. 29
143	...psihologul Heinroth...	*Stimulare importantă printr-o singură vorbă de du*h, pag. 31 ş.u.
288	...două mari roţi...	*Explicaţii la articolul „Natura”*, pag. 63 ş.u.
	Din volumul al treilea (Nat. Lit. vol. 116):	
191	Pentru că noi încercăm de fapt degeaba	*Cu privire la teoria culorilor*. Cuvânt introductiv, pag. 77
	Din volumul al patrulea (Nat. Lit., vol. 117, secţiunea 1):	
76	Baco seamănă cu un om...	*Materiale privind istoricul teoriei culorilor* Baco de Verulam, pag. 166 ş.u.
76	...datorită metodei verulame...	Galileo Galilei, pag. 177
76	Cum putem asculta în linişte...	Baco de Verulam, pag. 166
145	...un singur caz era valabil pentru o mie...	Galileo Galilei, pag. 177
	Din volumul al patrulea (Nat. Lit., vol. 117, secţiunea a 2-a)	
118	...o manifestare...	*Maxime în proză*, Secţiunea 11, Artă, pag. 494
132	Cel ce acţionează...	Secţiunea 5, Observaţii psihologice, pag. 450
143	Poezia indică...	Secţiunea 1, Cunoaşterea, pag. 383
143	Lucrul suprem ar fi...	ibid., pag. 376
144	Cred că am putea numi ştiinţă...	Secţiunea 11, Artă, pag. 535
146	Dacă cunosc relaţia...	Secţiunea 1, Cunoaşterea, pag. 349
146	...omul în sine...	ibid., pag. 351
146	...omul este situat...	ibid., pag. 351
162	Omul nu va înţelege niciodată...	ibid., pag. 353
250	Teoria ca atare...	ibid., pag. 357

123	... de la ţigla...	*Completări diferite* (31), pag. 294
	... toate acţiunile... Iată o ţiglă...	pag. 293 pag. 294
145	Însetaţii de ştiinţă...	*Completări de ştiinţele naturii/Fiziologia plantelor* (I), pag. 563
309	...până la urmă...	*Completări de ştiinţele naturii/Experienţă şi ştiinţă*. pag. 595
117	...capacitatea subiectivă de cunoaştere...	*Scrieri de ştiinţe ale naturii* (Ediţia Sophia) Secţiunea 2, v. 11, Weimar 1893 Privitor la ştiinţa naturii. Anexă: Paralipomena I, pag. 376 (p. 11)
104	La început am urmat cu sârguinţă...	*Adevăr şi Poezie.* Patru părţi, publicată de H. Düntzer. Dtsch. Nat. Lit. vol. 98-101, Partea a II-a, cartea a 6-a, pag. 43
104	M-am consacrat acestei lecturi...	Partea a IV-a, cartea a 16-a, pag. 9
118	...legi veşnice, necesare...	ibid., pag. 11
249	O materie ar trebui să existe...	Partea a III-a, cartea 11, pag. 57
		Scrisori şi jurnale vol. 1, Ed. Insel, Leipzig
104	Dumnezeu te-a	*Scrisoare către Jacobi, Ilmenau, 5 mai 1876*, pag. 465

146	pedepsit... Tu ţii la credinţa în Dumnezeu...	textual: Dimpotrivă, pe tine Dumnezeu te-a pedepsit cu metafizica şi ţi-a înfipt un ghimpe în carne, pe mine, dimpotrivă, m-a binecuvântat cu fizica. Eu mă ţin cu putere din ce în ce mai mare de ateu (Spinoza) şi vă cedez tot ceea ce numiţi şi trebuie să numiţi religie. Când spui că în Dumnezeu nu s-ar putea decât crede, eu îţi spun că pun mult preţ pe *contemplare*.
275	Am comparat craniul uman şi cel animal...	*Scrisoare către Herder, Jena 27 martie 1784*, pag. 406
		Călătoria în Italia Două volume publicate de H. Düntzer, Dtsch. Nat. Lit. vol. 102, secţiunea 1 şi 2
47	Operele deosebite de artă...	vol. 2, Roma 6 septembrie 1787, pag. 91
143	În aceste opere de artă există necesitatea...	ibid.
118	...folosind legile...	vol. 1, Roma 21 ianuarie 1787, pag. 221
120	Nenumăratele plante...	ibid. Palermo, 17 aprilie 1787, pag. 336
120 121	...cea mai extraordinară creatură... Aceeaşi lege...	vol. 2, Neapole, 17 mai 1787 (Către Herder), pag. 3
118	...prin aceea că omul este situat pe culmea naturii...	*Winkelmann şi secolul său* Dtsch. Nat. Lit. vol. 108. Frumuseţe, pag. 47
146	Universul, dacă s-ar putea percepe pe sine însuşi...	Antichităţi, pag. 20
176	Când natura sănătoasă...	ibid.
179	Căci la ce serveşte...	ibid.
118	Cum îmi putea fi binevenită cartea...	din *Caiete zilnice şi anuale 1811* Dtsch Nat. Lit., vol. 106, pag. 32 ş.u.
119	Ce-ar fi un Dumnezeu...	*Prooemion* Poezii, Dtsch. Nat. Lit. vol. 84, pag. 17
119	Soarele luminează...	*Divinul*, odă Poezii, Dtsch. Nat. Lit. vol. 83, strofă 3, pag. 75
144	Este evident că...	*Simplă imitare a naturii, manieră, stil.* Despre Italia, fragmente ale unui jurnal de călătorie Dtsch. Nat. Lit. volum 102, pag. 294
144	...pe cele mai profunde temelii ale cunoaşterii...	ibid., pag. 293
166	În puritatea lăuntricului nostru...	*Elegia de la Marienbad* (trilogia pasiunii) Poezii, Dtsch. Nat. Lit. vol. 83, strofa 14, pag. 100
179	Omul „nu omite să-şi transfere părerile...	*Eckermann, Convorbiri cu Goethe*, 20 februarie 1831 Bibl. Univ., vol. 2, pag. 193

GOMPERZ Theodor

317		*John Stuart Mill* (1889)

GRILLPARZER Franz

177	Poate că profetic...	*Poezii* Operele complete publicate de Albert Zipper, Reclam Leipzig o.J. vol. 1, Hegel, scrieri epigramatice, pag. 302

GÜTHLING Otto

52	Crezi acum că există o învăţătură...	*Traducere din „Amintiri despre Socrate ‹Memorabilia" lui Xenophon* Bibl. Univ. Leipzig, fără an Cartea a 4-a, cap. 2, pag. 124 ş.u.

HAECKEL Ernst

162	...compară crearea Universului...	*Enigmele universului* Studii pe înţelesul tuturor privind filosofia monistă (1899). Ediţia particulară, Bonn 1903. Cap. 1, pag. 11
280		Menţionarea titlului
290	Eu însumi, nu am adoptat niciodată...	Cap. 10, pag. 73

290	...sfere de simţire lăuntrice...	ibid., pag. 75
	... organele reale al vieţii spirituale...	ibid., pag. 76
300	Bucuria entuziastă a spiritualiştilor...	ibid., pag. 74
278		*Revista pentru ştiinţa naturii din Jena* (1897)
279		*Principiile morfologiei generale a organismelor*. Berlin 1906
280		*Forme artistice ale naturii*. Leipzig 1904
281	Ontogeneza scurtă...	*Antropogenie sau istoria evoluţiei omului*, două părţi 1874 ediţia a 4-a. Leipzig 1891 Conferinţa a 4-a (partea 1), pag. 64
283		Menţionarea titlului
287	Spiritul şi sufletul omului...	Conferinţa 30 (partea a 2-a), pag. 853
282	Filogenia este...	*Studii biologice* Caietul 2: Studii despre teoria Gastrea, Jena 1877, cap. 1, pag. 7 ş.u.
284		*Teoria evolutivă actuală în raport cu ansamblul ştiinţei*. Bonn 1878-79
285		*Filogenie sistematică. Schiţă a unui sistem natural al organismelor pe baza filogeniei*. Berlin 1894-96
285		*Istoria naturală a creaţiei* (1868), două părţi Partea I: Teorie generală a evoluţiei Partea II: Filogenie generală
286	...norii grei...	*Despre cunoaşterea noastră actuală privind originea omului* Cuvântare ţinută la 26 august 1898 la Cambridge, ed. a 3-a, Bonn 1899, pag. 31
286		*Monismul ca legătură între religie şi ştiinţă* Mărturisirea de credinţă a unui cercetător al naturii, rostită la Altenburg la 9 octombrie 1892
287	Fiecare atom posedă...	*Perigeneza plastidulelor sau generarea de unde de către particulele vieţii*. Berlin 1876, pag. 38
289	Fiecare cercetător al naturii...	*Concepţia de viaţă a ştiinţei moniste* Conferinţă ţinută la Jena 1892 în: „Scenă deschisă pentru lupta evoluţiei", Berlin, anul III, caietele 3 şi 10, pag. 6

HALLER Albrecht von

119	Înlăuntrul naturii...	Poezie didactică „Falsitatea virtuţilor umane" în „*Încercare de poezii elveţiene*" 1732
203	Nulla est epigenesis	*Elementa physiologiae corporis humanis* (1757-66)

HAMMERLING Robert

361	Principalul nu este...	*Atomistica voinţei* (1891), două volume Hamburg 1891 Vol. 2, cartea a 4-a (Optimism şi pesimism), pag. 239 ş.u.
361	...că în filosofia cea mai nouă...	vol. 1, cartea a 2-a (Eul), pag. 227 ş.u.
361	În gândul despre Eu...	ibid., (Teoria fiinţării. Noţiunea fiinţării), nu ad litteram. Vincenz *Knauer* citează astfel pe Hamerling în „Principalele probleme ale filosofiei" (1892), prelegerea a 17-a (II), pag. 357
362	Anumite excitaţii...	vol. 1, cartea 1 (Aparenţa simţurilor) pag. 13
362	Dacă, iubite cititorule...	ibid
362	Lumea extinsă...	ibid., pag. 14 şi 17
362	Cel care reţine acest lucru...	ibid., pag. 14 şi 17
363	Din conştienţa sau sentimentul...	vol. 1, cartea 2 (Conceptul de fiinţare), pag. 119
363	...simţul atomului...	ibid., (Eul), pag. 225
366	M-am simţit a fi în primul rând om...	vol. 1, Cuvânt introductiv, pag. IX
366	Nu am fost cuprins brusc de curiozitatea filosofică...	ibid., pag. VII
368	...care îl împing pe om...	ibid., pag. VII
362		*Homunculus*, epopee modernă în zece cânturi (1888)

HARTMANN Eduard von

323	Rezultate speculative...	*Filosofia inconştientului. Încercarea unei concepţii despre lume*. (1869). Foaie de titlu. Moto
355 şi 357		Menţionarea titlului Ed. a 10-a, vol. III, pag. 403
323	...amploarea progresului indus...	*Istoria metafizicii* Două volume 1899-1900 Partea a 2-a, Leipzig 1900. Secţiunea a IV-a, John Stuart Mill, pag. 479
356	Existenţa reală...	*Fenomenologia conştienţei morale* (1879) Berlin (1879) Secţiunea a 2-a C, IV: Principiul moral al mântuirii, pag. 871

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich

166	În timpul mai nou...	*Enciclopedia ştiinţelor filosofice în schema de bază* (1817) Ed. a 2-a, Heidelberg 1827. Cuvânt introductiv, pag. XIX
176	...adevărul real veşnic...	Partea a 3-a, §552
178		ibid. §552
231	Conceptul de filosofie este...	§574, pag. 533
232	Un punct de vedere principal...	Introducere §10, pag. 14
167	Din cauză că omul este o fiinţă cugetătoare...	*Enciclopedia ştiinţelor filosofice în schema de bază* Partea I: Ştiinţa logicii, publicată de Dr. L. Henning, Berlin 1843. Operele lui Hegel, ed. completă în 21 volume, vol. 6, ed. a 2-a §50, pag. 107
167	Înălţarea gândirii...	ibid.
246	Experienţa există mulţumită...	Introducere §12, pag. 20
168	Ceea ce trebuie înţeles...	*Trăsături de bază ale filosofiei dreptului* (1821) publicată de Dr. F. Gans, Berlin 1854 Operele lui Hegel, vol. 8, ed. a 3-a. Cuvânt introductiv, pag. 18, 17 şi 20
173	Când statul...	§258, pag. 306
174	Statul în sine...	Adaos la §258, pag. 311-313
172	Oamenii mari ai istoriei...	*Prelegeri asupra filosofiei istoriei* publicată de Dr. E. Gans, Berlin 1848, vol. 9, ed. a 3-a, Introducere, pag. 38 ş.u. (rezumat)
179	Istoria lumii...	Introducere, pag. 24
236	Noi am cercetat numai...	partea a 4-a, cap. 3: Lămurirea revoluţiei, pag. 546
175	...cel mai bogat...	*Ştiinţa logicii* (1812-16). Partea a II-a: Logica subiectivă, publicată de D. Leopold von Henning. Berlin1841, vol. 5, ed. a 2-a, secţiunea 3, cap. 3: Ideea absolută, pag. 339
176	Împărăţia umbrelor...	Partea I: Logica obiectivă. vol. 3, ed. a 2-a, Introducere, pag. 44
203	...înfăţişarea lui Dumnezeu...	ibid., pag. 33
312		Menţionarea titlului
178	...alunecă de pe solul...	*Viaţa lui Hegel* descrisă de Karl Rosenkranz Supliment la operele lui Hegel, Berlin 1844 Documente: VIII. Aforisme, pag. 540
210	Pentru dânsul, cea mai mare importanţă...	Cererea de demisie a lui Hegel către Ministerul din Baden, pag. 318
180	Natura s-a desăvârşit prin tot ceea ce este viu...	*Prelegeri despre filosofia naturii*, publicată de Dr. C.J. Michelet, Berlin 1847, vol. 7A, ed. a 2-a. Adaosul la §376, pag. 696 ş.u.
192	Tratarea corespunzătoare a culorilor...	Adaos la §320, pag. 317
245	Va mai fi oare...	Introducerea editorului, pag. XV, XVI, XVII
252	Trecerea de la ideal la real...	§261, pag. 61 ş.u.
261	A fost o reprezentare stângace...	Introducere, adaos la §249, pag. 32 ş.u.
181	Mugurul dispare...	*Fenomenologia spiritului* (1806) publicată de Dr. J. Schulze, Berlin 1841. vol. 2, ed. a 2-a, Introducere, pag. 4

187		Menţionarea titlului
195	...ideea abstractă... cenuşie sau cu totul neagră...	*Scrisoarea lui Hegel către Goethe*: această scrisoare a fost publicată în formă prescurtată şi simplificată de Goethe sub titlul „Cea mai nouă participare încurajatoare" în caietele „Cu privire la ştiinţa naturii". În locul datei iniţiale, 24 februarie, Goethe consemnează 20 februarie 1821.
203	...înfăţişarea lui Dumnezeu...	
175	Faptul că omul ştie de existenţa lui Dumnezeu...	*Prelegeri despre filosofia religiei* alături de o scriere despre *Dovezile existenţei lui Dumnezeu*, două volume, Berlin 1832, publicate de Ph. Marheinecke. 2 ediţii Berlin 1840, volumele 11 şi 12 ale ediţiei complete. Anexă: prelegerea a 14-a, pag. 496

HEINROTH Johann Christian

143	În „Antropologia" sa...	*Manual de antropologie* (1822)

HELMHOLTZ Hermann von

192	Acolo unde era vorba de probleme...	*Presimţirea de către Goethe a ideilor ştiinţelor naturale viitoare* Cuvântare ţinută la adunarea generală a Societăţii Goethe din Weimar 1892 în: *Conferinţe şi cuvântări* ediţia a 5-a, Braunschweig 1903, vol. 2, pag. 361
295	Relaţia dintre senzaţie şi obiectul acesteia...	ibid., pag. 357 ş.u.
273	...înaintea lui Darwin...	*Referitor la scopul şi progresele ştiinţei naturii* Cuvânt de deschidere pentru Adunarea cercetătorilor naturii la Innsbruck 1869 în: *Conferinţe şi cuvântări* ed. a 5-a, Braunschweig 1903, vol. 1, pag. 387 şi 388
297	Este lipsit de orice sens să ne punem întrebarea...	*Manual de optică fiziologică* (1856-66), ediţia a 2-a revăzută, Hamburg şi Leipzig 1896 Secţiunea a 3-a, §26, pag. 589

HENLE Jakob

273	Dacă experienţele de selecţie artificială...	*Conferinţe antropologice* Brawnschweig 1876-80 Caiet 2, conf. a 3-a, Teologie şi darwinism, pag. 67 ş.u.
296	Tot ceea ce ne face...	Caiet 1, conf. a 2-a, Credinţă şi materialism, pag. 27

HERBART Johann Friedrich

184	Nimeni nu poate să demonstreze mai îndeaproape esenţa lui Dumnezeu...	Probabil o sinteză conformă cu sensul, făcută de R. Steiner. vezi Vincenz Knauer, „Istoria filosofiei", Viena 1882, cap. „Herbart", pag. 322

HERDER Johann Gottfried

91		*Idei pentru filosofia istoriei umanităţii* (1784-1791), 4 volume

HERSCHEL John

311		*A Preliminary discourse on the Study of Natural Philosophy* (Londra 1831) în germană Leipzig 1836

HOFF Karl von

253		*Istoria transformărilor naturale ale suprafeţei Pământului confirmate de tradiţie*. Cinci volume (1822-1841)

HOLBACH Paul Heinrich Dietrich

88	O, natură, stăpânitoare a tuturor fiinţelor...	*Système de la Nature* (1770) Două volume, Paris 1820, pag. 434
249		Menţionarea titlului

HUMBOLDT Alexander von

247	Speranţa mea se întemeiază...	*Cosmos, schiţă a unei descrieri fizice a universului*, volumul 1 Tübingen 1845, pag. 32 ş.u.

HUMBOLDT Wilhelm von

100	Kant a întreprins şi a dus la bun sfârşit...	*Corespondenţa dintre Schiller şi Wilhelm von Humboldt* Ed. a 3-a adăugită, Stuttgart 1900 Reamintire. Despre Schiller şi evoluţia sa spirituală, pag. 21
	... vor deveni evidente trei feluri de lucruri...	ibid., pag. 22

HUME David

107	În lume, evenimentele se schimbă neîncetat...	*Cercetări asupra raţiunii omeneşti*. Trad. de Carl Vogl, Leipzig o. J., pag. 36
	Azvârliţi-o în foc...	ibid., pag. 91

HUXLEY Thomas Henry

274	Compararea critică a tuturor organelor...	*Mărturii pentru poziţia omului în natură* Trei studii traduse în engleză de Victor Carus, Braunschweig 1863 III. Privitor la unele rămăşiţe umane fosile, pag. 117. textual: Putem lua în consideraţie orice sistem de organe; compararea modificărilor lor în seria maimuţelor ne conduce la un singur rezultat: deosebirile anatomice care separă pe om de gorilă şi de cimpanzeu nu sunt atât de mari ca acelea care diferenţiază gorila de maimuţele inferioare.

JACOBI Friedrich Heinrich

93		*Despre învăţăturile lui Spinoza în scrisorile adresate lui Moses Mendelssohn* (1785)
118		*Despre lucrurile divine* (1811)

JAMES William

380	Voinţa determină viaţa...	*Voinţa de a crede* (The will to believe) 1897 Tradus în germană de Th. Lorenz, cu un cuvânt introductiv de Friedrich Paulsen, Stuttgart 1899 Citatul este preluat din cuvântul introductiv al lui Fr. Paulsen, pag. VI

KANT Immanuel

103	Kant a afirmat despre iluminare că este...	*Mici scrieri despre logică şi metafizică*, publicate de J.H. von Kirschmann, Berlin 1870 Răspuns la întrebarea: Ce este clarificarea? pag. 111
	Ai curajul de a te folosi...	
105	Admiţând că morala presupune...	*Critica raţiunii pure* (1781) Textul ediţiei din 1781 publicat de Karl Kerbach Bibl. Univ. Leipzig o.J. Cuvânt introductiv la ed. a 2-a, pag. 25
105 şi 309	A trebuit deci să desfiinţez cunoaşterea... ibid., pag. 26	ibid., pag. 26
115, 124, 320		Menţionarea titlului
106		*Istoria naturală generală şi teoria Cerului* (1755) publicată de Karl Kehrbach Bibl. Univ. Leipzig o.J.
106	Daţi-mi materia...	Cuvânt introductiv, pag. 14
113	...constituţia şi originea mecanică...	Foaia de titlu, pag. 1
106		*Motivele metafizice iniţiale ale ştiinţei naturii* (1786) publicată de Höfler 1900
108	Raţiunea nu-şi extrage legile...	*Prolegomene la orice metafizică viitoare* (1783) publicată de Karl Rosenkranz, Leipzig 1838 Partea a 2-a: Cum este posibilă ştiinţa naturii pură? §37, pag. 85
99		*Critica raţiunii practice* (1788) Fosta ediţie Kehrbach publicată de Dr. R. Schmidt. Bibl. Univ. Leipzig o.J.
110	Datorie!, tu, nume mare, sublim...	Partea 1, a 3-a porţiune principală, pag. 121
112	Două sunt lucrurile care îmi umplu sufletul...	Partea a 2-a, pag. 221 şi 222 (Introducerea este preluată din citatul dat de Knaur din Kant [conştient de sine şi liber] în „Problemele principale ale filosofiei”.)
	... Prima privire...	

110		*Religia în limitele raţiunii pure* (1793)
113	...un organism este un produs al naturii...	*Critica puterii de judecată* (1790) publicată de Karl Kehrbach Bibl. Univ. Leipzig o.J. Partea a 2-a, §66, pag. 257 textual: Un produs organizat al naturii este cel în care totul este scop şi alternativ şi mijloc.
113	Este absolut sigur...	ibid., §75, pag. 286
120		Menţionarea titlului
121	Pentru raţiune este foarte important...	ibid., §78, pag. 298
122		Menţionarea titlului

KEY Ellen

280	...între ambii concurenţi...	*Essays* Traducere autorizată de Francis Maro, Berlin 1899 Evoluţia sufletului: Tipuri, pag. 141

KINKEL Walter

399	...numai gândirea...	*Idealism şi realism* (1911) ed. a 2-a, Göttingen 1920 Introducere pag. 17

KIRCHOFF Gustav Robert

301	...mişcările ce se desfăşoară în natură...	*Manual de mecanică* (1876) citat de H. von Helmholz în: *Presimţirea de către Goethe a ideilor viitoare ale ştiinţelor naturale* Cuvântare la Weimar 1892 Cuvântări şi conferinţe, Braunschweig, 1903 (Ed. 5), vol. 2, pag. 352

KIRCHMANN Julius Heinrich

345	Cunoaşterea formează...	*Filosofia ştiinţei* (1864) vol. 1: Teoria reprezentării, Berlin 1864 Reprezentarea. B. Percepţia de sine. Ştiinţa (10), pag. 37

KRAEPELIN Emil

354	Ştiinţa cea nouă...	*Lucrări psihologice* (1895 ş.u.) vol. 1, caiet 1, pag. 4

KRAUSE Karl Christian Friedrich

197	...gândul unei Fiinţe nemărginite...	*Prelegeri privind sistemul filosofiei* Göttingen 1828, pag. 167
	... Finitul sau lumea...	ibid., pag. 256

LAMARCK Jean

261	La începutul începutului...	*Filosofie zoologică* Tradus din franceză de Dr. Heinrich Schmidt (Jena). Ediţie populară, Leipzig o.J. Introducere I. Ernst Haeckel despre Lamarck, pag. VI ş.u.

LA METTRIE Julien de

88	Însă... dacă toate însuşirile sufletului...	*Omul, o maşină* (L'homme machine) (1748) trad. de Max Brahn, Leipzig 1909 Bibl. Filos. vol. 68, pag. 46
88	Dacă ceea ce gândeşte în creierul meu...	pag. 51

LANGE Friedrich Albert

245	Întregul sistem al lui Hegel...	*Istoria materialismului* şi critica importanţei sale în prezent 1866 publ. de Dr. O. A. Elissen, Bibl. Univ. Leipzig o.J. Cartea a 2-a, secţiunea 1 (II), pag. 105
245	Prin Schelling şi Hegel...	Ibid. p. 94
302		Menţionarea titlului
303	Peştele din lac...	ibid., secţiunea 1 (I), pag. 74
304	...concepţia	ibid., secţiunea 3 (IV), pag. 529

	materialistă consecventă...	
304	Simţurile ne oferă...	ibid., secţiunea 3 (IV), pag. 533
306	...care le produce...	ibid., secţiunea 4 (IV), pag. 666
306	...individul pare a fi legat cu totul...	ibid., secţiunea 4 (IV), pag. 667
306	Funcţiile simţurilor...	ibid., secţiunea 4 (IV), pag. 668
307	Un lucru este sigur...	ibid., secţiunea 4 (IV), pag. 672
309	Herbert Spencer omagiază...	ibid., secţiunea 3 (III), pag. 494

LAPLACE Pierre Simon

301	Un spirit care cunoaşte...	*Eseu filosofic asupra probabilităţilor* Ed. a 2-a, Paris 1814, §3 citat de Du Bois-Reymond în: *Dincolo de graniţele cunoaşterii naturii*, Leipzig 1872, pag. 4

LASSALE Ferdinand

378		*Sistemul drepturilor obţinute, o împăcare a dreptului pozitiv şi a filosofiei dreptului*. Două volume 1861

LEIBNITZ Gottfried Wilhelm von

202	Aşadar, ar trebui să cred...	*Theodicea* sau încercarea şi tratarea modului cum poate fi apărată bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu luând în considerare libertatea umană şi originea răului. Din franceză, ed. a 2-a Amsterdam 1726 Partea 1, §91, pag. 208 textual: Aşadar, ar trebui să cred că acele suflete care cu timpul devin suflete umane, precum şi sufletele altor specii, au fost conţinute în sământă şi în strămoşi până la Adam şi, în consecinţă, au existat într-un mod oarecare al unui corp organic, în mod permanent...

LESSING Gotthold Ephraim

38	...raţiunea omenească...	*Educarea neamului omenesc* (1780) publ. de Georg Witkowski Ediţiile Clasicii lui Meyer, vol. 7 Leipzig o.J. §95, pag. 450
90		Menţionarea titlului
103	Dezvoltarea adevărurilor revelate...	§76, pag. 446
236		Menţionarea titlului

LICHTENBERG Georg Cristoph

125	Ce înseamnă de fapt a gândi în conformitate cu aşa-numitul spirit kantian...	*Scrieri alese* publ. de Eugen Reichel, Reclam, Leipzig o.J. Observaţii cu conţinut variat: 1. Observaţii filosofice, pag. 76
125	Să fie oare adevărat...	ibid., pag. 77
207	Dumnezeu l-a creat pe om...	ibid., pag. 47
207	Lumea noastră va fi cândva...	ibid., pag. 49
207	Este oare noţiunea noastră de Dumnezeu...	ibid., pag. 77
207	Reprezentarea pe care ne-o facem...	ibid., pag. 55
207	În loc să spunem că lumea...	ibid., pag. 56
207	Devenim conştienţi de anumite reprezentări...	ibid., pag. 74
207	Cred că aşa cum partizanii domnului Kant...	ibid., pag. 55
209	Cred că foarte mulţi oameni...	Trei observaţii morale, pag. 88
214	Nu ne putem imagina	Prima observaţie filosofică, pag. 62

	ceva mai înspăimântător...	

LIEBMANN Otto

329	Faptul că sămânţa plantelor...	*Gânduri şi fapte* (1882) Discuţii, aforisme şi studii filosofice, Strassburg 1822 ş.u. caiet 1, Idee şi entelehie, pag. 120
332	Dacă, pe de o parte...	caiet 2, Încheiere, pag. 300
328		*Privitor la analiza adevărului* (1876) O dezbatere a problemelor de bază ale filosofiei 4 ediţii epuizate Strassburg 1911
330	Tocmai pentru că în realitate...	Idealism şi realism, pag. 28
328		*Climaxul teoriilor* (1884) O cercetare din domeniul teoriei ştiinţei, Strassburg 1884
331	Frânturi ale percepţiei...	cap. 7, pag. 106 ş.u.

LINNÉ Karl von

120	...câte forme diferite...	Genera plantarum (1737) Editio octava Frankfurt (Main) 1789, pag. XII
268	...specii în regnurile animal şi vegetal...	ibid.

LOTZE Hermann

347		*Viaţă şi putere vitală* în: Dicţionar de buzunar de fiziologie al lui R. Wagner (1843) *Patologie generală şi terapie ca ştiinţe naturale mecanice* (1842)
347		*Fiziologie generală a vieţii corporale* (1851)
347	...să lupte fără încetare împotriva reprezentărilor...	*Microcosmos. Idei pentru istoria naturală a umanităţii.* Trei volume (1856-64), ed a 3-a, Leipzig 1880 vol. 3, Cartea a 7-a, cap. 2, pag. 44
348		ibid.
349	Nostalgiei firii noastre...	Cartea a 9-a, cap. 4, pag. 563 ş.u.
348		*Sistemul filosofiei* Partea I: *Trei cărţi de logică* (1874) Partea a II-a: *Trei cărţi de metafizic*ă, Leipzig 1879
350	Nu avem la dispoziţie alt principiu fundamental...	*Trei cărţi de metafizică* Leipzig 1879 Catalog 3, §245, pag. 487
348	Eu nu cunosc...	(?)
350	Credinţa în nemurire...	*Trăsături de bază ale filosofiei religioase*. Ediţia a 3-a Leipzig 1894 §78, pag. 82 ş.u.
396	Deoarece considerăm că fiecare făptură...	ibid.

LUCRETIUS CARUS Titus

59		*Despre natură* (De rerum natura) Poem didactic în şase volume (incomplet)

LYELL Charles

253		*Principles of geology* (1830-33) Trei volume
321		*Social statics* (1850)

MACKAY John Henry

222		*Max Stirner, viaţa şi opera sa* (1898)

MAINE DE BIRAN

Acasă Lucrări Online Index GA18 Precedenta Următoarea

Rudolf Steiner

ENIGMELE FILOSOFIEI

GA 18

REGISTRU DE PERSOANE

Ammonius, Sakkas (circa 175-242): 62
Ampère, André-Marie (1775-1836): 337
Anaxagoras, (în jurul lui 500 î.Ch.): 45, 47, 74
Anaximandru, (611-550 î.Ch.): 40, 43,
Anaximenes, (în jurul lui 600 î.Ch.): 42
Angelus Silesius, (1624-1677): 71
Anselm de Canterburry, (1033-1109): 67, 69
Archytas, (în jurul lui 400-365 î.Ch.): 39, 430
Aristophanes, (în jurul lui 450-385 î. Ch.): 48
Aristotel, (384-322 î.Ch.): 24, 55, 57, 58, 59, 61, 66, 68, 70, 72, 75, 76, 91, 134, 315, 358, 363, 364, 366, 391, 394,
Asmus, (1842-1876): 327, 435
Augustin, (354-430): 67
Averroes, (1126-1198): 66

Baader, Franz Xaver Benedikt von (1765-1841): 157, 196, 241
Baco de Verulam, Francis (1561-1626): 75, 76,
Baer, Carl Ernst von (1792-1876): 252, 262, 277, 321,
Bain, Alexander (1818-1903): 310
Balfour, Arthur James (1848-1930): 324,
Basilides, (în jurul lui 130 d.Ch.): 64
Bauer, Bruno (1809-1882): 215, 216, 435
Beck, Jakob Sigismund (1761-1840): 125
Bergson, Henri (1859-1941): 383, 385, 386, 387,
Berkeley, (1684-1753): 86
Böhme, (1575-1624): 74, 157, 197, 436
Bonnet, Charles (1720-1793): 88
Boutroux, Emile (1845-1921): 383, 436
Brentano, Franz (1838-1917): 241, 358, 363, 364, 391, 422,
Bruno, Giordano (1548-1600): 26, 74, 75, 84, 215, 216,
Büchner, Ludwig (1824-1899): 248, 251, 253, 255, 274,
Burdach, Karl Friedrich (1776-1847): 252

Cabanis, Pierre Jean Georges (1757-1808): 88, 335, 337,
Cardanus, Hieronymus (1501-1576): 81
Carneri, Bartholomäus von (1821-1909): 289, 290, 369, 371,
Cassirer, Ernst (1874-1945): 397
Chalybäus, Heinrich Moritz (1796-1862): 198
Chrysippos, (280-208 î.Ch.): 58, 434
Clement din Alexandria, (m. 211 d.Ch.): 64
Cohen, Hermann (1842-1918): 328, 397, 398, 403, 407,
Comte, Auguste (1798-1857): 334, 338, 343, 377,
Concepţii asupra vieţii şi lumii, 7, 15, 16
Condillac, Etienne Bonnot de Mably de (1715-1780): 87, 335
Copernic, Nikolaus (1473-1543): 74, 80, 81, 101, 106, 265
Cousin, Victor (1792-1867): 337
Cuvier, Georges Baron de (1769-1832): 223, 253, 260
Czolbe, Heinrich (1819-1873): 255, 256, 264,

Dante, Alighieri (1265-1321): 68, 80, 438
Darwin, Charles (1809-1887): 223, 264, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 279, 282, 300, 308, 321, 334, 343, 369, 388, 436, 438, 439, 452, 461
Demokrit, (aprox. 460- aprox. 371 î.Ch.): 47, 431
Descartes, René (1596-1650): 26, 77, 78, 79, 80, 82, 101, 102, 240, 325
Destutt, de Tracy, Antoine Louis Claude (1754-1836): 335, 336, 337
Deutinger, Martin von (1815-1864): 196, 198, 200

Lavoisier, Antoine Laurent (1743-1794): 265
Leclair, Anton von (n. 1845): 400
Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1646-1716): 26, 84, 85, 86, 95, 96, 102, 142, 164, 184, 202, 240, 256, 320
Leonardo da Vinci, (1452-1519): 81
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781): 38, 90, 91, 93, 95, 103, 236, 360
Leukipp, (în jurul lui 450 î.Ch.): 47
Lichtenberg, Georg Christoph (1742-1799): 124, 206, 207, 214
Liebmann, Otto (1840-1912): 328, 330
Linné, Karl von (1707-1778): 120, 268, 321
Locke, John (1632-1704): 85, 86, 87, 88, 89, 95, 240
Lotze, Hermann (1817-1881): 256, 263, 347, 348, 395
Lucretius, Carus (96-55 î.Ch.): 59
Lyell, Charles (1797-1875): 253, 321

Mackay, John Henry (1864-1933): 220, 459
Maimon, Salomon (1753-1800): 125
Maimonide, (1135-1204): 66
Maine de Biran, Francois Pierre Gauthier (1766-1824): 336, 337
Mainländer, Philipp (1841-1876): 360, 459, 468
Malthus, Thomas Robert (1766-1834): 268
Mansel, Henry (1820-1871): 310, 311
Marcion, (m. în jurul lui 170 d.Ch.): 64
Marsh, Othniel Charles (1831-1899): 285
Marx, Karl (1818-1883): 377
Mayer, Julius Robert (1814-1878): 251
Meister Eckhart, (1260-1327): 197
Melissos, (în jurul lui 450 î.Ch.): 44
Mendelssohn, Moses (1729-1786): 95
Michelet, Carl Ludwig (1801-1893): 245, 246, 261
Mill, James (1773-1836): 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 323
Moderatus, (sec. 1 d.Ch.): 62
Moleschott, Jacob (1822-1893): 248, 251, 252, 253, 255, 264
Müller, Fritz (1821-1897): 277, 279, 280
Müller, Johannes (1801-1858): 227, 254, 260, 262, 294
Natorp, Paul (1854-1924): 397
Naville, Jules Ernest (1816-1909): 337
Nehring, Alfred (1845-1904): 285
Newton, Isaak (1642-1727): 113, 190, 191, 197
Nicolaus Cusanus, (1401-1464): 72
Nietzsche, Friedrich (1844-1900): 372, 375, 376, 377, 396
Nigidius, Figulus (aprox. 98-45 î.Ch.): 62
Novalis, (Friedrich Georg von Hardenberg) (1772-1801): 149

Oersted, Hans Christian (1777-1851): 251, 337
Oken, Lorenz (1779-1851): 223, 262, 274, 276, 277, 278, 280, 462
Origene, (aprox. 183-252): 64

Paracelsus, (1493-1541): 72
Parmenides, (n. în jurul lui 540 î.Ch.): 44, 48, 399, 432
Peirce, Charles (1839-1914): 380
Pherekydes, (în sec. VI î.Ch.): 23, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 43, 49
Philolaus, (în jurul lui 450 î.Ch.): 39
Philon, (aprox. 20-50): 60
Planck, Karl Christian (1819-1880): 246, 256, 257, 259, 462

Diderot, Denis (1713-1784): 88
Dilthey, Wilhel (1833-1911): 389, 393, 394, 397, 403, 407, 413, 414, 418, 421,
Dionisie Areopagitul, 64, 65
Du Bois-Reymond, Emil (1815-1896): 298, 300, 301, 302,
Dubois, Eugen (1858-1940): 284
Dühring, Eugen (1833-1921): 340, 341, 342, 343, 345,

Echtermeyer, Ernst Theodor (1805-1844): 200,
Eckermann, Johann, Peter (1792-1854): 179,
Eckhard, vezi: Meister Eckard, 71
Einstein, Albert (1879-1955): 404
Empedokles, (483-424 î.Ch.): 46, 431
Enigmele filosofiei, 7, 11, 13
Enigmelor filosofiei, 12, 14, 227, 230
Epikur, (342-270 î.Ch.): 58, 249, 431
Erdmann, Benno (1851-1921): 328
Erdmann, John Eduard (1805-1892): 174
Erigena, vezi: Scotus; 5, 25, 63, 65, 79, 82
Eucken, Rudolf (1846-1926): 392, 394, 397, 403, 407, 413, 414, 418, 421,

Faraday, Michael (1791-1867): 251
Fechner, Gustav Theodor (1801-1887): 262, 347, 351, 352, 353, 440
Feuerbach, Ludwig (1804-1872): 202, 203, 206, 208, 209, 211, 212, 215, 216, 248, 257,
Fichte, Immanuel Hermann (1797-1879): 196, 197, 200,
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814): 22, 99, 124, 126, 128, 130, 132, 133, 134, 142, 148, 149, 151, 162, 187, 189, 207, 211, 222, 240, 257, 265, 288, 323,
Fischer, Karl Phillip (1824-1908): 198
Flechsig, Paul (1847-1929): 290
Forberg, Friedrich (1770-1848): 126, 444
Frantz, Constantin (1817-1891): 241
Fries, Jakob Friedrich (1773-1843): 174, 241

Galilei, Galileo (1564-1642): 74, 76, 77, 80, 81, 145, 265,
Gegenbaur, (1826-1903): 283, 382, 444
Geoffroy, de St. Hilaire, Etienne (1772-1844): 223, 260
Gladstone, William Ewart (1809-1898): 317
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): 5, 31, 34, 76, 96, 98, 99, 100, 103, 115, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 132, 134, 138, 141, 142, 143, 146, 147, 150, 151, 155, 162, 166, 171, 176, 179, 180, 183, 190, 191, 195, 203, 211, 222, 223, 245, 249, 253, 255, 260, 265, 275, 279, 280, 284, 288, 309, 317, 320, 322, 337, 340, 360, 376, 391, 411, 417
Gomperz, Theodor (1832-1912): 317
Gorgias, (m. după 399 î.Ch.): 47
Grillparzer, Franz (1791-1872): 177,
Günther, Anton (1783-1863): 196, 198
Güthling, (n. 1853): 52

Haeckel, Ernst (1834-1909): 8, 9, 162, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 300, 302, 307, 343, 359,
Haller, Albrecht von (1708-1777): 119, 202, 203, 449
Hamann, Johann Georg (1730-1788):94
Hamerling, Robert (1830-1889): 361, 366, 367, 374, 408, 409,
Hamilton, William (1788-1856): 310
Hartmann, Eduard von (1842-1906): 323, 347, 355, 357, 372
Harvey, William (1578-1657): 321
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831): 8, 9, 126, 166, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 186, 187, 189, 192, 194, 195, 199, 200, 202, 203, 207, 209, 211, 215, 219, 222, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 252, 255, 257, 261, 265, 266, 272, 286, 292, 305, 312, 323, 327, 334, 337, 341, 346, 355, 359, 367, 377, 380, 389, 417,
Heinroth, Johann Christian (1773-1843): 143
Helmholtz, Hermann von (1821-1894): 192, 273, 297, 304
Helvetius, Claude Adrien (1715-1771): 88
Hemsterhuis, Franz (1721-1790): 98
Henle, Jakob (1809-1885): 273, 296
Heraklit, (circa 540-480 î.Ch.): 40, 42, 43, 431
Herbart, Johann Friedrich (1776-1841): 126, 181, 183, 184, 186,
Platon, (427-347 î.Ch.): 24, 45, 50, 51, 53, 54, 55, 59, 61, 70, 76, 94, 98, 134, 171, 187, 189, 192, 256, 358, 363, 364, 366, 391, 394,
Plotin, (205-270): 60, 61, 62, 63, 71, 72
Porphyrius, (232-304): 62
Preuss, Wilhelm Heinrich (1853-1909): 387, 388
Prodikus, (dascăl al lui Socrate): 48
Proklus, (410-485): 62
Protagoras, aprox. (480-410 î.Ch.): 47, 48
Pyrrhon, (360-270 î.Ch.): 59
Pythagoras, (aprox. 582-493 î.Ch.): 37, 38, 40

Rehmke, Johannes (1848-1930): 400
Reid, Thomas (1710-1796): 309
Reinhold, Karl Leonhard (1758-1823): 128, 240, 442
Reuschle, Karl Gustav: 251, 463
Rickert, Heinrich (1863-1936): 395, 397
Riehl, Aloys (1844-1924): 332
Rolph, W. H.: 371, 372, 375
Roscellin, Johannes (aprox. 1050- aprox. 1123): 69
Rosenkranz, Karl (1805-1879): 196, 231, 240,
Rosenthal, Isidor (1836-1915): 297,
Ruge, Arnold (1802-1880): 200
Russeau, Jean Jacques (1712-1778): 89

Saint-Simon, Claude-Henri de (1760-1825): 339
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854): 126, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 175, 183, 187, 189, 197, 207, 211, 222, 223, 245, 257, 265, 323, 334, 341, 355
Schiller, Friedrich (1759-1805): 99, 117, 134, 135, 138, 140, 142, 143, 147, 150, 151, 159, 183, 211, 222, 305, 380
Schlegel, Friedrich (1772-1829): 149, 166, 241, 466
Schleiden, Matthias Jakob (1804-1881): 252, 296
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1768-1834): 126, 164, 167, 241
Schopenhauer, Arthur (1788-1860):126, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 355, 372, 467
Schubert-Soldern, Richard von (n. 1852): 400
Schulze, Gottlob Ernst (1761-1833): 125, 187, 188
Schuppe, Wilhelm (1836-1913): 400
Schwann, Theodor (1810-1882): 252
Scotus Erigena, (aprox. 810- aprox. 877): 25, 63, 65, 79, 82
Seiling, Max: 360
Sengler, Jakob (1799-1878): 198
Shaftesbury, Anthony Ashely Cooper (1671-1713): 97
Shakespeare, William (1564-1616): 80
Socrate, (469-399 î.Ch.): 45, 48, 50, 51, 52, 53, 59, 373, 432, 433
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand (1780-1819): 149, 240
Soret, Friedrich Jakob (1795-1865): 260
Spencer, Herbert (1820-1903): 308, 309, 310, 318, 319, 321, 322, 323, 334
Spicker, Gideon (1840-1912): 360, 468
Spinoza, Baruch (1632-1677): 26, 77, 82, 83, 84, 92, 93, 95, 101, 103, 107, 113, 118, 119, 160, 161, 164, 240, 359, 364
Stadler, August (1850-1910): 397
Steffens, Henrik (1773-1845): 223
Steiner, Rudolf (1861-1925): 4, 10, 14, 17, 230,
Adevăr şi ştiinţă, 410
Bazele psihologice şi poziţia epistemologică a ştiinţei spiritului, 415
Cum se dobândesc cunoştinţe despre lumile superioare?, 9
Concepţii asupra vieţii şi lumii, 7, 15, 16
Filosofia libertăţii, 411, 468
Ştiinţa ocultă, 9, 472
Stirner, Max (1806-1856): 216, 222, 223, 258
Strauss, David Friedrich (1808-1874): 212, 214, 215, 251, 271, 273, 286
Suso, Heinrich (în jurul lui 1300-1366): 71

Taine, Hippoyte (1828-1893): 296, 377
Telesius, Bernardinus (1508-1588): 81
Tetens, Johann Nikolaus (1736-1807): 97
Thales, (aprox. 625-545 î.Ch.): 23, 40, 41, 49, 434
Thrasymachos, (dascăl al lui Socrate): 48

199, 241
Herder, Johann Gottfried (1744-1803): 91, 92, 94, 95, 98, 121, 275, 447, 453
Herschel, John (1792-1871): 310, 311, 453
Hippias, (în jurul lui 400 î.Ch.): 47
Hobbes, Thomas (1588-1679): 16
Hoff, Karl von (1771-1837): 253
Hoffmann, Franz (1804-1881): 198
Holbach, Paul Heinrich Dietrich von (1723-1789): 88, 249, 335
Humboldt, Alexander von (1769-1859): 241
Humboldt, Wilhelm von (1767-1835): 100, 247, 453
Hume, David (1711-1776): 89, 105, 106, 107, 422
Huxley, Thomas Henry (1825-1895): 274, 379

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819): 92, 93, 95, 104, 105, 106, 118, 146, 147, 240
Jamblichus, (în jurul lui 330 d.Ch.): 62
James, William (1842-1910): 310, 312, 324, 380,
Jean Paul, vezi: Richter, 100, 147, 463

Kant, Immanuel (1724-1804): 5, 15, 90, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 134, 135, 138, 146, 147, 148, 161, 182, 187, 188, 207, 211, 240, 255, 302, 309, 315, 320, 321, 327, 328, 333, 341, 359, 364, 366, 399, 407
Kepler, Johannes (1571-1630): 74, 80, 106, 311
Key, Ellen (1849-1926): 280, 455
Kinkel, Walter (n. 1871): 397, 399, 403,
Kirchmann, Gustav Robert (1824-1887): 345, 346, 456
Kirchoff, Julius Heinrich (1802-1884): 302, 455
Kleanthes, (331-233 î.Ch.): 58
Kraepelin, Emil (1856-1926): 354,
Kratylos, (învăţător al lui Platon): 42, 431
Krause, Karl Christian Friedrich (1781-1832): 196, 240, 456
Kritias, (elev al lui Socrate): 47

La Mettrie, Julien Offray de (1709-1751): 88
Laas, Ernst (1837-1885): 332
Lamarck, Jean (1744-1829): 259, 260, 261, 262, 274, 334
Lang, Arnold: 278
Lange, Friedrich Albert (1828-1875): 245, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 344
Laplace, Pierre Simon (1749-1827): 301, 321
Lasalle, Ferdinand (1825-1864): 378

Tolstoi, Leo (1828-1910): 406
Toma d'Aquino, (1227-1274): 67, 68, 79
Trahndorff, Karl Friedrich Eusebius (1782-1863): 196, 199
Treitschke, Heinrich von (1834-1896): 222
Trendelenburg, Friedrich Adolf (1802-1872): 246
Troxler, Ignaz Paul Vitalis (1780-1866): 242
Tyndall, John (1820-1893): 324

Ulrici, Hermann (1806-1884): 196

Vaihinger, Hans (1852-1933): 381, 470
Valentinus, (m. în jurul lui 160): 64
Virchow, Rudolf (1821-1903): 284, 285, 323
Vischer, Friedrich Theodor (1807-1887): 239, 250, 272, 470
Vogt, Carl (1817-1895): 248, 253, 263
Volkelt, Johannes (1848-1930): 328, 330
Volta, Alessandro (1745-1827): 265
Voltaire, (1694-1778): 88

Wackernagel, Wilhelm (1806-1869):357
Wagner, Richard (1813-1883): 241, 373, 406
Wagner Rudolf (1805-1864): 253, 254, 347
Wahle, Richard (1857-1935): 332, 333, 357
Weber, Ernst Heinrich (1795-1878): 354
Weisse, Christian Hermann (1801-1866): 196, 200, 243
Whewell, William (1794-1866): 310, 311
Wieland, Christoph Martin (1733-1813): 187
Winckler, Johann Heinrich (1703-1770): 104
Windelband, Wilhelm (1848-1915): 328, 395, 397
Windischmann, Karl Joseph Hieronymus (1775-1839): 241
Wirth, Johann Ulrich (1810-1879): 198
Wöhler, Friedrich (1800-1882): 250
Wolff, Caspar Friedrich (1733-1794): 90, 95, 103, 202, 203, 212, 321
Wundt, Wilhelm (1832-1920): 353, 364, 367, 374
Xenophanes, (n. în jurul lui 580 î.Ch.): 44
Xenophon, (în jurul lui 400 î.Ch.): 50, 52, 433, 434

Zeller, Eduard (1814-1908): 327, 472
Zenon, din Elea (aprox. 500 î. Ch.): 44, 45 432, 434
Zenon, din Kition (aprox. 336-264 î.Ch.): 58
Zimmermann, Robert (1824-1898): 185, 359

Corecturi

EDIŢIA OPERELOR COMPLETE ALE LUI RUDOLF STEINER

Alcătuită după: Rudolf Steiner – Opera literară şi artistică.
O privire de ansamblu bibliografică
(Numărul bibliografic, *cursiv* în paranteze)

A. SCRIERI

I. Opere (GA1-28)

Scrierile goetheene de ştiinţe ale naturii, editate şi comentate de R. Steiner, 5 volume, 1883-97, ediţie nouă 1975 (*GA 1a-e*); ediţie separată a Introducerilor, 1925 (*GA 1*)
Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume,1886 (*GA 2*)
Adevăr şi ştiinţă. Preludiul unei „Filosofii a libertăţii", 1892 (*GA 3*)
Filosofia libertăţii. Trăsături fundamentale ale unei concepţii moderne despre lume, 1894 (*GA 4*)
Friedrich Nietzsche, un luptător împotriva timpului său, 1895 (*GA 5*)
Concepţia despre lume a lui Goethe, 1897 (*GA 6*)
Concepţia despre lume a lui Goethe, 1897 (*GA 6*)
Mistica la începuturile vieţii spirituale contemporane şi legătura ei cu concepţia modernă despre lume, 1901 (*GA 7*)
Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile Antichităţii, 1902 (*GA 8*)
Teosofie. Introducere în cunoaşterea suprasensibilă a lumii şi menirea omului, 1904 (GA 9)
Cum se dobândesc cunoştinţe despre lumile superioare? 1904-05 (*GA 10*)
Din Cronica Akasha, 1904-08 (*GA 11*)
Treptele cunoaşterii superioare, 1905-08 (*GA 12*)
Ştiinţa ocultă în rezumat, 1910 (*GA 13*)
Patru drame-misterii, 1910-13 (*GA 14*)
Conducerea spirituală a omului şi a omenirii, 1911 (*GA 15*)
Calendar sufletesc antroposofic, 1912 (în *GA 40*)
Un drum către cunoaşterea de sine a omului, 1912 (*GA 16*)
Pragul lumii spirituale, 1913 (*GA 17*)
Enigmele filozofiei – O expunere schiţată a istoriei acestora, 1914 (*GA 18*)
Despre enigma omenească, 1916 (*GA 20*)
Despre enigme sufleteşti, 1917 (*GA 21*)
Spiritualitatea lui Goethe manifestată în „Faust" şi în basmul „Despre Şarpele verde şi frumoasa floare de crin", 1918 (*GA 22*)
Puncte centrale ale problemei sociale în necesităţile vieţii prezente şi din viitor, 1919 (*GA 23*)
Articole asupra structurii tripartite a organismului social şi asupra situaţiei momentului, 1915-21 (*GA 24*)
Cosmologie, religie şi filosofie, 1922 (*GA 25*)
Teze antroposofice, 1924-25 (*GA 26*)
Fundamente pentru extinderea artei vindecării pe baza cunoştinţelor ştiinţei spirituale, 1925. De Dr. Rudolf Steiner şi Dr. med. Ita Wegman (*GA 27*)
Viaţa mea, 1923-25 (*GA 28*)

II. Articole (GA 29-37)

Articole referitoare la dramaturgie 1889-1901 (*GA 29*)
Fundamente metodice ale antroposofiei 1884-1901 (*GA 30*)
Articole referitoare la cultură şi istorie 1887-1901 (*GA 31*)
Articole referitoare la literatură 1886-1902 (*GA 32*)
Biografii şi schiţe biografice 1894-1905 (*GA 33*)
Articole din „Lucifer-Gnosis" 1903-1908 (*GA 34*)
Filosofie şi antroposofie 1904-1918 (*GA 35*)
Articole din „Das Goetheanum" 1921-1925 (*GA 36*)

III. Publicaţii postume (GA 38-50)

Scrisori – Maxime – Prelucrări pentru scenă – Schiţe pentru cele patru drame-misterii 1910-1913 – Antroposofie. Un fragment din anul 1910 – Schiţe şi fragmente – Din carnetele de note şi de pe foi separate – (*GA 38-47*)

B. CONFERINŢE

B.I. Conferinţe publice (GA 51-89)

Cicluri de conferinţe publice la Berlin, 1903/1904 până în 1917/18 (*GA 51-67*)
Cicluri de conferinţe şi cursuri la şcoli superioare, în alte locuri din Europa 1906-1924 (*GA 68-84*)

B.II. Conferinţe ţinute în faţa membrilor Societăţii Antroposofice (90-270)

Conferinţe şi cicluri de conferinţe cu conţinut general-antroposofic – Christologie şi comentarii ale Evangheliilor – Cunoaşterea spiritual-ştiinţifică a omului – Istorie cosmică şi istorie umană – Fundalul spiritual al problemei sociale – Omul în legătura sa cu Cosmosul – Consideraţii asupra karmei – (*GA 91-244*)
Conferinţe şi scrieri referitoare la istoria mişcării antroposofice şi a Societăţii Antroposofice (*GA 251-263*)

B.III. Conferinţe şi cursuri asupra unor domenii particulare ale vieţii (GA 271-354)

Conferinţe despre artă: Arta în general – Euritmie – Arta vorbirii şi arta dramatică – Muzică – Arte plastice – Istoria artei (*GA 271-292*)
Conferinţe referitoare la educaţie (*GA 293-311*)
Conferinţe referitoare la medicină (*GA 312-319*)
Conferinţe referitoare la ştiinţele naturii (*GA 320-327*)
Conferinţe referitoare la viaţa socială şi tripartiţia organismului social (*GA 328-341*)
Conferinţe pentru preoţii comunităţii creştine (*GA 342-346*)
Conferinţe pentru muncitorii care lucrau la construcţia Goetheanumului (*GA 347-354*)

C. OPERA ARTISTICĂ

Reproduceri ale schiţelor grafice şi a celor pictate de Rudolf Steiner, în albume sau foi separate: Schiţe pentru pictura primului Goetheanum – Schiţe pentru exersarea picturii – Placate cu programul reprezentaţiilor de euritmie – Forme pentru euritmie – Schiţe pentru figurile de euritmie – Desene la tablă din timpul conferinţelor, ş. a. *(GA K 12-58)*

Fiecare volum poate fi obţinut separat.
Volumele din Operele Complete sunt alcătuite unitar în cadrul fiecărei grupe.